Guido de Ruggiero

DA VICO A KANT

Editori Laterza 1968

Capitolo Primo

VICO E L'ILLUMINISMO ITALIANO

1.

PRODROMI ILLUMINISTICI

L'Illuminismo italiano è stato un movimento in gran parte riflesso e, se si eccettua la reazione del Vico, poco originale. Passando dai corifei del pensiero inglese e francese del '700 a quelli del pensiero italiano, ai Muratori, ai Giannone, ai Doria, ai Genovesi, e più giù fino ai Filangieri, ai Pagano, ai Verri, ai Beccaria, si avverte un abbassamento di tono, una dipendenza passiva nella posizione dei problemi, insomma una assai minore vigoria speculativa. Pure, a giudicare da quest'angolo visuale, si rischia di falsare il corso delle cose, scambiando per decadenza ciò ch'era invece uno sforzo faticoso e tenace dei nostri per mettersi alla pari della più progredita cultura d'oltralpe. Bisogna considerare in quali condizioni di sfavore essi fossero costretti a riprendere il lavoro intellettuale dopo il marasma della Controriforma. Di solito gli storici sono tentati a saltare o ad accorciare i periodi di tempo vuoti o scarsamente costellati di avvenimenti, e così a congiungere il pieno al pieno, senza avvertire che anche l'interposto vuoto o rarefatto ha la sua importanza nell'individuare quel pieno. Nel caso nostro, si è tentati a immaginare che il risveglio intellettuale del secolo XVIII sia la continuazione del Rinascimento, dimenticando che, intorno al 1640 (alla morte di Campanella e di Galileo), il Rinascimento italiano era ben morto anch'esso, o, poi-

ché questa espressione è inappropriata ai valori dello spirito, era emigrato fuori d'Italia fecondando la nuova cultura europea. Ed a quest'ultima, non già direttamente al progenitore indigeno, si riallaccerà, nei primi decenni del '700, l'Illuminismo italiano.

Nel lungo intervallo di tre generazioni, la sterilizzazione intellettuale prodotta dalla Controriforma tocca il suo culmine. Si prenda una qualunque storia della cultura italiana durante questo periodo; p. es. quella del Maugain, che è tra le più pregevoli: a nulla giova lo sforzo dello storico per colmare i vuoti; egli potrà illudersi di riempirli con nomi di autori, di libri, di accademie, ma non riuscirà a colmarli d'idee. Certo, anche quei nomi sono qualche cosa: essi denotano un tenace attaccamento agli studi, una persistente o rinnovata attrezzatura scientifica, che potrà giovare un giorno a esplorare un nuovo contenuto intellettuale; ma nel frattempo quel contenuto manca, e il pensiero lavora a vuoto.

Se vogliamo particolarizzare alquanto il nostro quadro, possiamo raggruppare intorno a tre centri principali i superstiti interessi mentali dell'età che stiamo considerando: la tradizione scientifica galileiana, gli studi di erudizione, la filosofia delle scuole. Con la condanna del copernicanismo di Galileo, la Controriforma aveva reciso le radici filosofiche della nuova scienza. S'ingannerebbe molto chi credesse che, in tali condizioni, l'albero poteva prosperare. Le scienze della natura hanno, sì, un carattere empirico, sperimentale; ma la particolarità loro, come di qualunque attività dello spirito, non è intelligibile fuori dell'universalità del pensiero in cui s'individua, senza però distaccarsene. Costretti a dissimulare i loro convincimenti filosofici più profondi, e poi col tempo a obliterarli, i seguaci di Galileo rimasero privi di quelle forze che dall'interno vivificano e rinnovano gli schemi scientifici, e che in quel tempo creavano e trasformavano la scienza di Cartesio, di Huygens, di Leibniz, di Newton. Essi vissero al margine della scienza galileiana, che riuscirono qua e là a ritoccare e a integrare con parziali contributi sperimentali; ma restarono chiusi in un particolarismo angusto

e professionale, senza possibilità né ambizione di esercitare una funzione direttiva nella cultura del paese. Si seppellirono nei laboratori e nelle accademie, e si può dire che d'allora non siano quasi mai tornati alla luce: ancor oggi, il divorzio della scienza dalla filosofia, imposto dalla Controriforma, costituisce una delle principali ragioni d'inferiorità della cultura scientifica italiana di fronte a quella straniera.

Alquanto migliori erano le sorti degli studi di erudizione. Qui gl'interessi reazionari della Controriforma si limitarono a precludere alla libera indagine solo alcuni territori della storia religiosa ed ecclesiastica; nei rimanenti, essa poteva spaziare a suo agio, senza esterni ostacoli. E fu questo il periodo aureo della mera erudizione. Concorrevano a volgere ad essa gli animi, come a porto tranquillo, gl'impulsi della vecchia tradizione umanistica e gli esempi di oltralpe, segnatamente quelli del Mabillon e del Monfauçon, che nei loro viaggi in Italia svelavano ricchezze insospettate di notizie interessanti e curiose nelle raccolte di documenti giacenti nei polverosi archivi [1]. Le storie della cultura son piene di nomi di oscuri e pazienti ricercatori che, irrilevanti come singoli, acquistano importanza nell'insieme, saldandosi in un tutto il loro frammentario lavoro. Il loro amore del particolare, il loro paziente sforzo di scelta e d'induzione sagace, avevano un esatto riscontro nel lavoro dei laboratori di fisica e di anatomia: una stessa mentalità si esplicava in entrambi. Scienza naturale e storia vivevano di questa loro umile e laboriosa prassi, incapaci com'erano di elevarsi a una coscienza differenziata dei loro princìpi. L'una e l'altra si limitavano a raccogliere e a catalogare i documenti esterni della vita spirituale e naturale, senza penetrare l'attività interiore, creatrice di quella vita. Pure, tutta questa operosità erudita non si esaurì vanamente in se stessa: da una parte infatti doveva ad essa innestarsi, nel '700, la monumentale raccolta muratoriana delle fonti della storia d'Italia;

[1] L'*Iter italicum* e il *Museum italicum* furono i frutti di queste peregrinazioni dei dotti benedettini francesi.

dall'altra essa doveva offrire materia alla critica filologica e filosofica del Vico.

Esclusa dall'ufficio più utile d'informar di sé gli studi particolari delle cose e degli eventi, e quindi da ogni opportunità di rinnovarsi al loro contatto, la filosofia si rifugiava nelle scuole e v'intristiva sotto la tutela della chiesa. Proscritti anche i nomi di un Telesio, di un Bruno, di un Campanella, gli studi filosofici si riducevano a tardive rievocazioni o della scolastica o del platonismo religiosi del Rinascimento: più sterili le prime, perché affette da vano e pomposo formalismo logico, alquanto migliori le altre, perché attraverso il platonismo cristiano qualche sparso lume divino poteva ancora riflettersi sugli uomini e sulle cose. In tutta la seconda metà del '600, nel tempo cioè in cui l'Europa è pervasa da una vera febbre filosofica, nessun nome di filosofo italiano merita di esser dissepolto dall'oblio; della speculazione indigena, alla quale qui fugacemente accenniamo, qualche traccia di sopravvivenza ci si farà palese attraverso i deboli tentativi ch'essa farà nel '700 per arginare l'invasione delle nuove filosofie straniere.

Date queste condizioni della locale cultura, si può immaginare quale rivolgimento profondo abbiano prodotto in essa i primi contatti con le dottrine di Gassendi, di Cartesio, di Locke, di Leibniz, iniziati sulla fine del secolo XVII e più assiduamente ripetuti nel seguente. Si avverte come un senso di risveglio o di liberazione; dovunque si cercano ansiosamente i vietati testi, si creano cenacoli e accademie, si accendono le discussioni, sorgono entusiasti neofiti, pronti a mutar bandiera dopo che il primo interesse è sbollito e un altro idolo si leva sull'orizzonte. Purtroppo, di tanto fervore non restano a noi documenti adeguati; non conosciamo infatti che i nudi nomi di quegli arditi pionieri della nuova cultura, la cui attività filosofica è stata per la maggior parte orale, e quindi soggetta a rapida dispersione. Sappiamo p. es. che Napoli fu il centro più importante dei rinnovati studi, per opera dell'avvocato Francesco d'Andrea e poi di Tommaso Cornelio e Leonardo da Capua che, seguaci a Firenze di Ga-

lileo e di Torricelli, trasferendosi a Napoli, v'importarono il cartesianismo e vi fondarono un'Accademia degl'Investiganti, sul modello dell'Accademia fiorentina del Cimento. Ma quali problemi effettivamente agitarono essi e gli altri, che, a titolo d'onore, sono ricordati nelle autobiografie di Giannone e di Vico, come degni maestri della seguente generazione? Li ignoriamo, o per meglio dire, possiamo solo indirettamente argomentarli attraverso l'opera più matura dei loro scolari. Perciò, invece di trascrivere un catalogo di nudi nomi, sull'esempio delle storie della cultura, crediamo che, a dare un'impressione viva della trasformazione operatasi nelle menti sul finire del '600, giovi assai più seguirne il corso attraverso il resoconto autentico di qualcuno dei protagonisti.

Uno di costoro è lo storico Pietro Giannone. Nato a Ischitella sul Gargano nel 1676, compì gli studi giuridici a Napoli sotto la guida dell'Aulisio, professore in quella università, ed esercitò per qualche tempo l'avvocatura. La sua *Storia civile del regno di Napoli* in 40 libri, pubblicata nel 1723, fu il paziente lavoro di un ventennio e la causa di accanite persecuzioni ecclesiastiche, che lo costrinsero ad abbandonare Napoli e a chiedere ospitalità presso la corte viennese di Carlo VI. Ma i mutamenti politici sopravvenuti dopo la guerra di successione di Polonia, privandolo dell'assegno che godeva sulla tesoreria di Sicilia, lo spinsero nuovamente a emigrare da Vienna e a menare una vita raminga per le città d'Italia, sotto l'assillo dell'odio ecclesiastico che gli negava qualunque asilo. Si stabilì finalmente a Ginevra, accettando il modesto stipendio di un editore, che in compenso acquistava le sue opere. Ma per un losco tranello tesogli da un emissario della polizia piemontese (che agiva d'accordo con Roma), recatosi in Piemonte, fu consegnato all'autorità e rinchiuso senza processo nel castello di Miolans, e poi nella cittadella di Torino, dove restò imprigionato fino alla morte. E la chiesa che, con la complicità del governo piemontese, aveva trionfato di lui, trionfò anche a lungo del suo *Triregno*, sottraendolo alle stampe fino al 1895.

L'autobiografia del Giannone è una dolorosa *historia*

calamitatum; ma essa è importante anche come documento di quella rapida trasformazione della cultura che si operò a Napoli, sullo scorcio del '600, per l'immissione delle nuove dottrine straniere. Narra il Giannone che la prima filosofia che giunse a Napoli dalla Francia « ed atterrò la scolastica », fu quella del Gassendi, ed egli, sotto la guida di Filippo de Angelis, ne divenne fautore. Ma sopravvenne poi la filosofia di Cartesio, che presto mutò « i sentimenti di molti », tra cui quelli dello stesso Giannone. Però il passaggio da un maestro all'altro giovò ad insegnargli a non farsi troppo ligio a nessun maestro e a seguire come unica scorta e guida, nell'investigare le opere della natura, la ragione congiunta all'esperienza [2]. Non molto sopravvisse del suo giovanile cartesianismo all'applicazione di questa massima. Nel *Triregno*, scritto in età matura, noi troviamo una lunga digressione sulla filosofia di Cartesio. Vi si deplora la nequizia dei tempi che ha costretto il filosofo a dissimulare in molti punti il suo vero pensiero per non tradirne il disaccordo con le dottrine ecclesiastiche, mentre, se avesse scritto in tempi più liberi, la sua rivoluzione sarebbe stata ben più radicale. Vi si accetta, con pieno consenso, il meccanismo, al quale non nuoce, secondo l'opinione del Giannone, il fatto che la ghiandola pineale « non soddisfa alla funzione voluta da Cartesio » o che l'estensione non può sussistere da sola, ma richiede un soggetto più consistente, a cui inerisca come modificazione e proprietà intrinseca [3]. Ma il dualismo cartesiano non è nel gusto del Giannone; non senza reminiscenze dirette o indirette delle dispute suscitate dal *Saggio* di Locke, egli tende verso un materialismo fondato sopra una realtà materiale più ricca di attributi. Piuttosto che fingere nuove sostanze e idee, egli dice, non era meglio affermare che Dio l'avesse originariamente disposta e ordinata meccanicamente in modo che potesse essere capace di senso e pensiero, siccome la fece capace di moto? [4]

[2] GIANNONE, *Vita*, ed. Nicolini, 1905, pp. 22, 23, 38.
[3] GIANNONE, *Triregno*, 1895, I, c. 3.
[4] *Ibid.*, p. 309.

Se ora, da questa alquanto eterodossa professione di cartesianismo, passiamo alle opere storiche di Giannone, ci può sembrare a prima vista di entrare in un mondo del tutto diverso. Come conciliare il radicale anti-storicismo cartesiano con un'attività assiduamente rivolta alla storia e all'erudizione? Pure, considerando più da vicino la *Storia civile del Regno di Napoli*, troviamo che ivi il cartesianismo è tuttora presente e operante. Per storia civile, il Giannone intende la storia delle istituzioni giuridiche e politiche dello stato, cioè di entità in qualche modo formali, che costituiscono come la solida ossatura di tutta la compagine statale. Da questo punto di vista, il razionalismo e il formalismo giuridico finiscono col sopraffare l'intuizione propriamente storica del divenire politico, o meglio, col farne un elemento d'instabilità e di perturbazione dell'assetto istituzionale dello stato. In ultima istanza, la storia del Giannone non è che un processo razionalistico alla storia: nel caso speciale del regno di Napoli di cui si tratta, il continuo succedersi di nuove dinastie, l'infeudamento dello stato alla chiesa, la dipendenza dalle monarchie straniere, non hanno fatto che corrompere e degradare la struttura civile del popolo. Questa specie di processo giudiziario è, in alcune parti, mirabile per vigoria di argomentazioni e per il senso che lo anima del valore delle istituzioni nella storia; ma in complesso rientra nell'àmbito della mentalità settecentesca che abbiamo altrove esaminata e che trova nel Giannone una delle sue espressioni più tempestive e cospicue.

L'ispirazione razionalistica è anche più palese nel *Triregno*, grandiosa ricostruzione delle tre età della storia umana, quella dell'Antico Testamento, quella del Nuovo e finalmente quella instaurata dalla chiesa. Lo schema è vecchio ed è attinto alle remote fonti gioachimite, ma il contenuto è moderno e fondato sui risultati della critica razionalistica della Bibbia, che il Giannone mutua al socinianismo e allo spinozismo, portandoli però molto più innanzi. Il regno mosaico non è per lui che un regno meramente terreno. Manca agli ebrei l'idea di una distinzione dell'anima dal corpo, e l'umanità è da essi considerata

come una realtà mondana, che compie sulla terra l'intero ciclo della sua missione etica. Il fine della vita è la felicità; i premi e le pene delle azioni sono una lunga vita o una violenta morte; la massima aspirazione della coscienza dell'intero popolo è nella visione di un regno mondano potente, che una fatale malvagità allontana indefinitamente nel futuro. La morte è fine assoluta, non inizio di una vita nuova; la benevolenza di Dio si manifesta solo entro i limiti della vita collettiva e individuale. Questa visione è profondamente scrutata nel *Pentateuco*, nei *Profeti*, nei *Libri Sapienziali*; essa ha l'espressione più drammatica nel *Libro di Giobbe*. Giannone non nega le origini mosaiche del *Pentateuco*; trova però molto inverosimile che quest'opera ci sia stata tramandata nella sua originaria redazione e pensa (con Spinoza) che sia una compilazione fatta da Esdra, sulla traccia di tradizioni antiche [5]. Contro l'attribuzione di un'arcana filosofia a Mosè, egli afferma che costui « descrisse la creazione del mondo secondo la capacità della sua gente in una maniera semplice e popolare, non come filosofo, ma come istorico » [6]. Così l'immagine di Dio come uno spirito che si moveva sulle acque non esprime altro che « quel vento, ossia ètere sottilissimo e attivissimo, che, portandosi da per tutto, dà vita, senso e moto, e fa germinare e crescere, e dà l'efficacia a operare a tutte le cose animate, che i filosofi gentili chiamano anima del mondo ed altri natura » [7]. Quasi testualmente trascritta dal *Trattato teologico-politico* di Spinoza è la spiegazione che il carattere lieto o triste delle presunte rivelazioni profetiche dipende dal temperamento psicologico del profeta; e spinoziana è anche l'osservazione che « è solita frase della Scrittura ed antico costume degli ebrei d'inferire ogni cosa a Dio, ancorché per vie comuni e naturali avvenisse » [8].

[5] *Il Triregno*, I, Introd., p. 13. Importante l'analogia notata a p. 15. « Così ancora diciamo l'*Iliade* e l'*Odissea* essere opere di Omero, ancorché si sappia che Omero non le recitasse così come ora le abbiamo, ma che fosse stata opera di altri far raccorre ed unire i suoi versi. »

[6] *Ibid.*, I, p. 31.

[7] *Ibid.*, I, p. 43.

[8] *Ibid.*, I, p. 248.

Il regno celeste che tiene dietro a quello terreno, e che è promesso dal Nuovo Testamento, è di natura ben diversa. « Questo regno essendo celeste fu promesso a tutte le nazioni e non solo all'ebrea; da tutti poteva conseguirsi: e poiché i fini di ambedue sono diversi, diversi per conseguenza dovevano essere i mezzi. Il primo regno non prometteva altro che mondana felicità, premi e castighi temporali, benedizioni e maledizioni che oltrepassare non possono i beni e i mali di questa mortal vita. I mezzi per conseguirlo furono perciò eserciti armati, sconfitte, sangue, uccisioni e debellar nemici. Erano carnali, circoncisioni, sacrifizi ed olocausti cruenti, riti esterni e cerimonie: cose tutte materiali e sensibili. » Il nuovo regno invece nulla cura di queste mondanità; annulla i precetti dell'antica legge, vede un peccato dove quella vedeva un felice coronamento della vita, e considera l'umanità come peregrina su questa terra [9].

Ma il nuovo regno, non meno dell'antico, non ammette una separazione dell'anima dal corpo. L'uomo è un tutto unito e indissolubile, che vanamente un'invecchiata filosofia ha voluto separare nelle sue parti; la parola del Vangelo non giustifica questa veduta, che anzi sovverte i suoi precetti. Essa considera l'uomo nella sua unità e gli promette il regno celeste in questa stessa unità: il mezzo trascendente di cui si avvale è la risurrezione dalla morte, che reintegra tutta l'individualità umana, in carne e in spirito. Ma l'intruso dualismo platonico ha attenuato il valore di questa risurrezione, sottraendo ad essa l'anima come incapace di morire, e così ha creato le fole del limbo, del regno millenario, del purgatorio, del culto dei morti, dei santi: in una parola, ha reso possibile l'istituzione della chiesa o del regno papale, come attività mediatrice della carne e dello spirito, e mirante nel corso della storia a conquistare nel proprio interesse una piena sovranità sull'una e sull'altro [10].

Quest'ultima parte è, nel *Triregno*, appena abbozzata.

[9] *Il Triregno*, II, p. 37.
[10] *Ibid.*, II, *passim*.

mentre nell'originario disegno doveva essere la più estesa, abbracciando tutta la storia del papato. Il Giannone aveva appena cominciato a descrivere la lenta infiltrazione della chiesa cristiana nella compagine dell'impero romano e le sue prime usurpazioni a danno del potere laico, quando la sopravvenuta prigionia gli tolse per sempre la possibilità di continuare la propria opera. Ma, anche nell'incompiutezza in cui ci è pervenuta, essa resta uno dei maggiori documenti della critica razionalistica settecentesca. Nei suoi risultati è negativa: è piuttosto un grande manifesto anticlericale, che una storia dell'evoluzione religiosa ed ecclesiastica; tuttavia, con le sue stesse negazioni, ha sollevato un numero imponente di problemi storici, che purtroppo sono stati perduti per la seguente storiografia, perché, come abbiamo già detto, l'opera è rimasta ignorata fino al 1895.

Contemporaneo del Giannone e del Vico, e da quest'ultimo stimato, è Matteo Doria, che appartenne per elezione, se non per nascita, al gruppo filosofico napoletano. In lui si possono notare i primi tentativi, che saranno poi ripresi con ben altra forza dal Vico, per fare argine col tradizionale platonismo all'impeto delle nuove filosofie. Nei suoi *Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia degli antichi e dei moderni*, pubblicati nel 1724, egli comincia col descriverci la viva impressione prodotta su di lui dalla lettura di Cartesio. « Intrapresi, egli dice, lo studio delle *Meditazioni* di Renato; ed invero nelle tre prime meditazioni sentii riempirsi di insolito piacere il mio animo, imperciocché vidi ch'egli nelle sue speculazioni voleva procedere con buon metodo di ragionare, per modo che fui costretto a confessare, come confesso ancor ora, ch'egli è stato il primo, il quale ha isvegliato in noi questo genio di ragionare con metodo geometrico in filosofia. »[11] Ma, procedendo nello studio, si accorge che il

[11] P. M. DORIA, *Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia degli antichi e dei moderni, ed in particolare intorno alla filosofia di Renato Des-Cartes, con un progetto di una metafisica*, Venezia 1724, p. 13.

metodo geometrico è troppo ipotetico, cioè non giustifica l'esistenza degli enti che assume, e pertanto è inadatto alla filosofia, che tende alla comprensione delle esistenze concrete e non delle finzioni mentali. Questa deficienza gli si fa particolarmente chiara dopo la lettura della *3ª Meditazione*, quando Cartesio vuol passare dalle idee del pensiero e di Dio alla spiegazione della natura. Ora, non avendo dedotto gli attributi di Dio, nei quali risiedono le ragioni del creato, invano egli s'illude di poter, con le sole idee chiare e distinte, penetrare gli arcani della sapienza e della provvidenza divina. Troppo labile è il criterio cartesiano della chiarezza e della distinzione, e per di più ingenera nelle menti la falsa credenza che il sapere sia cosa facile e aperta a tutti, sicché i suoi seguaci, « vedendo tutta la metafisica di Renato in pochi fogli ristretta, volentieri s'applicano a quell'agevole studio, in virtù del quale pensano di divenir maestri in pochi giorni, e quel ch'è più, di divenire a tutti gli altri eguali in sapienza »[12].

Se si pensa che il Doria era compagno assiduo di discussioni del Vico, par di sentire in questi suoi pensieri un'eco attenuata di quelle dottrine che nello stesso tempo venivano prendendo forma nella *Scienza Nuova*. Ma il Doria non era una forte tempra di pensatore; in lui lo spunto critico iniziale presto si appiattiva nel luogo comune, perdendo ogni capacità di sviluppo. Questo difetto è anche più palese in un secondo libro ch'egli scrisse in *Difesa degli antichi filosofi contro il sig. Giovanni Locke* (1732), per estendere al pensatore inglese le critiche già fatte con qualche efficacia al predecessore francese. Ma qui non gli soccorrevano più i ricordi delle discussioni con Vico (al quale la dottrina lockiana fu del tutto estranea), e il libro riuscì un centone di volgari argomenti a favore delle idee innate, alle quali dovrebbe competere il mirabolante potere di produrre l'autocoscienza, che Locke assume senza spiegare[13].

[12] *Ibid.*, p. 62.
[13] *Difesa della metafisica degli antichi filosofi contro il signor Giovanni Locke ed alcuni altri moderni autori*, Venezia 1732, p. 88.

Ma qual è la metafisica platonica, che il Doria invoca ogni momento contro le nuove filosofie? Un'assai povera cosa, e per di più non schietta. Egli vorrebbe procedere con Cartesio dal dubbio, al *cogito*, a Dio; ma, qui giunto, illustrare platonicamente gli attributi della divinità, per scoprire « infinite unità di forme incorporee ed eternamente esistenti in atto in Dio », che conterrebbero in sé le ragioni paradimmatiche delle esistenze concrete [14].

Per citare ancora qualche esempio di transazioni tra il nuovo e l'antico, che per mancanza di vigore speculativo restano sul piano di un incolore eclettismo, ma che tuttavia denotano un certo fervore di noviziato filosofico, si prenda qualcuno degli scritti dottrinali che L. A. Muratori componeva nelle pause della sua operosità di erudito. Vi si professa un certo empirismo, che ha fatto ad alcuni pensare a influssi di Locke; ma di lockiano non c'è se non un gusto analitico di isolare e classificare le facoltà dell'anima; quanto al resto, predominano i luoghi comuni. Leggiamo, p. es., che « l'anima sta chiusa nel corpo nostro come in una nobil prigione, o per dir meglio in un gabinetto regale, dove esercita il suo imperio. Ministri suoi sono i sensi; la fantasia il libro, dove ella va a suo piacimento leggendo quanto dei corpi esterni e delle cose passate ivi si trova scritto; la meditazione forma il consiglio segreto di questa regina, dove si van ventilando le varie materie occorrenti e si prendono le risoluzioni » [15]. Trascurando altre simili espressioni abortive del latente conflitto tra l'antico e il nuovo, dobbiamo giungere fino al Vico, se vogliamo cogliere la crisi nella sua fase più drammatica e risolutiva.

[14] *Ibid.*, pp. 90-120.
[15] MURATORI, *Della forza della fantasia umana*, Bologna 1830, p. 47.

2.

G. B. VICO

Nella mediocrità della cultura italiana del '700, l'apparizione improvvisa del genio di Vico ha costituito sempre per gli storici un problema sconcertante. E a misura che questo genio veniva conosciuto più da vicino, nasceva e si confermava l'impressione del suo isolamento nel mondo storico in cui visse, suscitata in parte da quel senso accorato di solitudine che spira dai suoi scritti e si riflette nell'incomprensione dei contemporanei, in parte dalla stessa struttura aggrovigliata e contorta del suo pensiero, che par segno d'immaturità e di disarmonia con l'ambiente. Ma apparizioni del tutto isolate non si danno nella storia: da un certo punto di vista, ogni genio è un'individualità solitaria che si distacca dalla mediocrità che la circonda; però i materiali su cui esso lavora e i problemi con cui si cimenta son sempre dati o posti dalla cultura storica. Se questo non appare al primo sguardo, è perché essi sono profondamente trasformati e innovati dalla sua attività creatrice, mentre nell'opera dei mediocri, che è scarsamente sintetica, appaiono con la loro fisionomia originaria. Un Doria, p. es., lascia facilmente scoprire, meccanicamente sovrapposti, gli elementi cartesiani e platonici della sua mancata sintesi mentale; un Vico invece li ha talmente assimilati, che lo sforzo di riduzione analitica riesce molto più arduo.

Per questa ragione la riflessione storica, considerando il problema di Vico, si è fermata dapprima alle apparenze più superficiali, prendendo il filosofo nel suo isolamento, e cioè rinunziando di fatto a comprenderlo; e solo in un secondo tempo, vicinissimo a noi, s'è proposto il compito più difficile di studiarlo nella sua genesi e nei suoi rapporti con la cultura europea e italiana del '700, non soltanto nel senso di rintracciare le fonti e di ricostruire l'ambiente culturale in cui egli si formò, ma anche in quello di indagare nell'interno della sua stessa opera la mediata presenza ed efficacia delle une e dell'altro. Gli studi del

Croce e, dietro il suo esempio, del Gentile, del Nicolini, del Corsano, hanno gettato molta luce sulla genesi del pensiero vichiano. Da essi abbiamo imparato a conoscere i temi illuministici, fervidamente accolti nell'età giovanile del filosofo, e poi dissimulati nei ricordi dell'età matura, il sopraggiunto ardore delle ricerche erudite, il conflitto prima latente e poi sempre più esplicito dei due mondi, la scoperta del nuovo criterio di verità e di certezza che li rifonde in unità e nel tempo stesso crea nuovi squilibri con le persistenti sopravvivenze di motivi platonici e religiosi nel pensiero vichiano. Da essi vien fuori l'immagine di un Vico più storicizzato e, per così dire, pacificato con la cultura del suo tempo. Ma la pacificazione è sempre in qualche modo parziale: resta il fatto che la reazione del Vico all'Illuminismo è stata troppo tempestiva, non solo nei confronti dell'Illuminismo italiano, ma anche di quello straniero, e che risente di questa sua immaturità, non trovando nel suo avversario, né in se stessa, uno spiegamento ampio ed armonico, e assumendo perciò quelle forme bizzarre e contorte che ci colpiscono con la loro stranezza.

Giambattista Vico nacque a Napoli il 23 giugno 1668 da modesta famiglia di tipografi. Alternò nella sua giovinezza gli studi filosofici, secondo la tradizione medievale ancora vigente nelle scuole, con gli studi giuridici, dai quali più tardi doveva trarre profondi motivi di meditazione, ma che però non gli giovarono a crearsi neppure una modesta posizione forense. Sicché alla fine dei suoi corsi egli fu costretto, per vivere, ad accettare il posto d'istitutore presso una nobile famiglia napoletana, che risiedeva in un remoto feudo del Cilento, a Vatolla. Gli anni del suo eremitaggio, dal 1686 al 1695 sono stati amorevolmente illustrati dal Nicolini in un suggestivo libro su *La giovinezza di G. B. Vico.* Da esso apprendiamo che, attingendo alla biblioteca dei suoi ospiti, il Vico poté proseguire a Vatolla gli studi di erudizione storica e giuridica già iniziati a Napoli, e così formarsi quella cultura solida, ma alquanto antiquata, che una vecchia biblio-

teca gli rendeva accessibile. Ma da altre ricerche compiute dal Corsano sappiamo che questo lungo e silenzioso periodo di operosità erudita era stato preceduto da una fervida partecipazione al movimento filosofico promosso a Napoli sullo scorcio del secolo dai fautori dell'Illuminismo. Che il Vico fosse attratto verso le correnti più audacemente novatrici non sembra dubbio al Corsano: è noto che vi fu un processo contro i novatori, e il Vico era legato da stretta amicizia coi più compromessi; « se è vero che del suo nome non si trova traccia negli atti del processo, né nelle cronache del Conforto e del Bulifon, è più che presumibile che egli sfuggisse solo per l'oscurità del nome e per la provvidenziale possibilità di ritirarsi a Vatolla nei momenti di rincrudimento della persecuzione »[16]. E « s'intende — aggiunge il Corsano — che dopo la giovanile fiammata d'incauto ardore illuministico lo spirito del Vico abbia avvertito tale smarrimento da rifugiarsi tutto nel munitissimo mondo della classicità »[17].

Questo particolare biografico è di grande importanza: nell'*Autobiografia*, scritta molti anni più tardi, il Vico tace affatto su di esso, in modo da far quasi apparire il suo posteriore anti-cartesianismo come una nuova Minerva, uscita tutta armata dal cervello di Giove: invece è assai più conforme alla natura delle cose che esso sia il risultato di una lunga crisi, e che gli studi umanistici ed eruditi, intrapresi con ardore proporzionato alla precedente attività illuministica, abbiano offerto un salutare reagente al pensiero vichiano.

Ma, comunque si spieghi questo poco documentato periodo della sua vita, è ben certo che al ritorno a Napoli da Vatolla, nel 1695, il Vico era già sul punto di trovar la sua via, se anche la meta era lontanissima. Ottenuta finalmente una modesta cattedra di retorica nell'università, egli ebbe l'opportunità di fissare per la prima volta con lo scritto le sue idee, in alcune prolusioni accademiche, tenute dall'anno 1699 al 1707. Queste *Ora-*

[16] A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, Bari 1935, p. 21.
[17] *Ibid.*, p. 26.

zioni inaugurali, un tempo trascurate dagli storici e non comprese nell'edizione del Ferrari, sono state recentemente riprese in attento esame, con opposti criteri e risultati, dal Gentile e dal Corsano, come documenti molto importanti della fase germinale della dottrina del filosofo. Ad esse idealmente si aggrega, benché le superi per originalità e maturità, un piccolo trattato, anch'esso in forma di orazione, il *De nostri temporis studiorum ratione*, composto nel 1708.

Segue un altro periodo di operosità silenziosa, che si chiude nel 1710 con la pubblicazione del *De antiquissima italorum sapientia*, che contiene la prima redazione della gnoseologia e l'unica della metafisica vichiana. Questa è anche la sola opera che sia stata accolta con critica comprensione dal pubblico filosofico contemporaneo, com'è attestato da un'intelligente recensione del « Giornale dei letterati di Venezia », che diede poi luogo a una feconda polemica tra Vico e l'anonimo recensore. L'importanza dell'opera nella formazione del pensiero vichiano è decisiva: essa enunciava il nuovo criterio della verità — la conversione del vero col fatto —, che per il momento trovava un'applicazione solo parziale nel mondo immaginario delle matematiche, ma che potenzialmente era applicabile a tutto il dominio dei fatti umani. Questa sua graduale estensione cominciava a manifestarsi nel *Diritto universale*, redatto, come lo scritto precedente, in latino [18] e diviso in due parti, *De constantia philosophiae* e *De constantia philologiae*, e culminava poi nell'*opus maius* dell'attività filosofica vichiana, i *Principii di una scienza nuova.* Una prima edizione di quest'opera apparve nel 1725, ma cadde nella generale indifferenza ed incomprensione. Vi contribuirono la novità stessa del tema, la forma faticosa e farraginosa dell'esposizione, la complessità e l'intreccio dei problemi più disparati, storici, filologici, giuridici, politici, estetici, che tendevano ad annodarsi intorno a un'unica scienza nuova. Il contrasto tra l'alto e accorato sentimento che Vico aveva della grandezza della

[18] Col titolo: *De universi iuris uno principio et fine uno.*

sua scoperta e gli elogi banali o le critiche mediocri dei contemporanei (ai quali egli si affannava a mandare in omaggio l'opera, quasi per mendicarne il riconoscimento), è uno degli episodi più malinconici nella storia della fortuna del genio umano tra gli uomini. Ma, poiché è proprio del genio saper trarre anche dalle avversità motivi di forza, il Vico trasse da quel contrasto l'ispirazione a scrivere la sua *Autobiografia*, una storia delle proprie idee più che delle vicende esteriori della propria vita, arieggiante il *Discorso sul metodo*, pur nella consapevole opposizione del nuovo metodo di fronte a quello cartesiano.

L'intenso fervore di meditazione da cui uscì la prima edizione della *Scienza Nuova* non si calmò con la pubblicazione dell'opera. La forza del nuovo criterio di verità era tale che non poteva esaurirsi in una volta; ma tutto il mondo umano, a misura che si veniva rivelando al pensiero del Vico, esigeva di essere reinterpretato alla luce di quel criterio. Così l'elaborazione dell'opera proseguì incessantemente fino alla morte del filosofo, accrescendosi di sempre nuovo materiale e approfondendosi nello sforzo per padroneggiarlo dal centro. Le fasi di questo lavoro sono contrassegnate dalle due successive edizioni, quella del 1730 e quella che uscì, postuma, nel 1744. Le differenze tra la prima redazione e l'ultima sono tali, che si suole parlare di una prima e di una seconda *Scienza Nuova*, come di due opere distinte. Il piano dell'opera è rimasto, nelle sue grandi linee, immutato, ma il libro è stato riscritto totalmente *ex novo*, con un materiale incomparabilmente più ricco e con un metodo di esposizione più costruttivo e sintetico, che, premesse le nuove categorie o dignità della scienza storica, eleva su di esse l'imponente edifizio del sapere umano. Lo svolgimento relativamente più semplice e lineare della prima *Scienza Nuova* ha dato motivo ad alcuni storici di preferirla alla seconda, ma a torto: quest'ultima pecca, sì, per eccessivo affollamento di notizie filologiche ed erudite e per troppa ressa d'idee che s'ingorgano nel loro stesso impeto sorgivo; però è una *felix culpa* che compensa

largamente con la ricchezza dei risultati le accresciute difficoltà della lettura.

Gli ultimi due decenni di vita del Vico s'identificano con questo assiduo lavoro di rifacimento e di accrescimento del suo libro. Verso la fine dei suoi anni, la mente gli si andò gradatamente oscurando. Si spense nel 1744, ignorato o dimenticato da tutti, così com'era, tranne che per rari momenti, vissuto. La sua fama cominciò a sorgere nella seconda metà del '700; ma l'Illuminismo allora dominante non riuscì a cogliere i tratti più profondi della nuova filosofia o li confuse con quelli della propria. Questo superficiale eclettismo è palese, p. es., in Mario Pagano; una più intima adesione si osserva invece in Vincenzo Cuoco, che applicò i princìpi vichiani alla storiografia e alla dottrina dell'educazione, ma non ebbe tanta vigoria di pensiero da poterli svolgere speculativamente. Solo con l'affermarsi del romanticismo nella prima metà dell'800, si crearono le condizioni intellettuali adatte a una migliore comprensione; ma purtroppo, come osserva il Croce, non toccò in sorte al Vico di essere conosciuto da qualcuno dei corifei del pensiero romantico tedesco, che avrebbe potuto sollevarlo a una vera fama europea. Egli ebbe solo un lucido e intelligente espositore nello storico francese Giulio Michelet [19], che dipanò il groviglio della *Scienza Nuova* a vantaggio dei pochi che avevano in quel tempo la curiosità o l'interesse di conoscerla. La reazione positivistica al romanticismo nella seconda metà del secolo rese un dubbio servizio alla conoscenza del Vico: tra le tante scienze che si affollavano nella *Scienza Nuova*, ve n'era una che il positivismo, avendola scoperta per tutt'altro cammino e battezzata col nome di sociologia, volle associare al nome del Vico come primogenita delle sue creature. Così l'immagine di un Vico sociologo, o filosofo della storia in un significato equivalente, divenne familiare nella cultura di quel tempo. Era un diminuirla, ma, insieme, un renderla più accessibile: si moltiplicarono rapidamente i segni di una più diretta e as-

[19] MICHELET, *Oeuvres choisies de V.*, 1835.

sidua conoscenza della sua opera, e di questa fu fatta una prima edizione completa da Giuseppe Ferrari [20]. Ma, quanto fosse ancora inadeguata l'interpretazione del pensiero vichiano, ci è testimoniato da una monografia che lo stesso Ferrari volle premettere alla sua edizione [21], la più enfatica e insieme banale che sia mai stata dedicata al filosofo napoletano.

Una vera ripresa di studi vichiani si ebbe solo più tardi, col De Sanctis [22] e con lo Spaventa [23] in Italia, col Flint [24] in Inghilterra, col Werner [25] nei paesi germanici. Questa tradizione è stata continuata e portata a un più alto grado di comprensione storica e filologica da Benedetto Croce, che ha illustrato la dottrina del Vico in tutta la varietà e ricchezza dei suoi aspetti. Non v'è scritto del Croce che non contenga qualche riferimento ad essa; ma due sono particolarmente da ricordare in questa sede: una bibliografia vichiana [26], ch'è un modello di compiutezza e di precisione filologica, e una monografia sul Vico [27], ch'è tutta materiata non solo d'idee, ma anche di locuzioni vichiane, e che con arte incomparabile riesce a presentarci il pensiero del filosofo quasi nei suoi stessi termini, ma chiarificato e armonizzato. Qualcuno ha mostrato di preferire alla sapiente potatura la selvaggia e incomposta grandezza dell'originale; ma non è compito dello storico gareggiare col proprio soggetto, bensì di chiarirlo e di spiegarlo. Forse, quel tanto di vero che v'è nell'accusa è che il libro, scritto mentre il Croce conduceva a termine il suo sistema filosofico, ha una certa ten-

[20] *Opere complete* in 6 volumi, Milano 1835-37 (ristampata nel 1852-54).

[21] Nel primo volume dell'edizione citata.

[22] F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana* (vol. 2°).

[23] B. SPAVENTA, *G. B. Vico*, in: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, 1908.

[24] R. FLINT, *Vico*, 1884 (tr. it., 1888).

[25] K. WERNER, *G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, 1881.

[26] B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, 1911 (con supplementi posteriori).

[27] B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, 1933 [3].

denza a chiudere nei quadri di esso l'ancor mobile e fluttuante pensiero vichiano, dando il significato di puri momenti ideali dello spirito a quelle forme che per Vico sono anche, e confusamente, momenti di storia empirica.

Ricorderemo qui brevemente, tra gli studi suscitati dall'esempio crociano, quelli del Gentile [28] sulle *Orazioni inaugurali*, che hanno fatto sentire l'esigenza di una ricostruzione genetica della filosofia del Vico; quelli del Nicolini, che hanno avuto il loro epilogo in una edizione critica della *Scienza Nuova* [29] e in una viva rievocazione della giovinezza del filosofo [30]; quelli del Corsano sulle sopravvivenze umanistiche e sulla religiosità vichiana [31].

Quest'ultimo tema è stato particolarmente oggetto di controversia dottrinale, non immune però da sottintesi di carattere confessionale. L'interpretazione crociana poneva in luce il significato immanentistico della religione del Vico, pur riconoscendo in essa abbondanti residui di vecchie idee e credenze cattoliche. A questa veduta hanno reagito alcuni studiosi cattolici, mossi però più da interesse di parte che da schietto amore per la verità, perché hanno voluto rivendicare il Vico tutto per sé, dimenticando od occultando l'altro aspetto del pensiero vichiano; mentre i loro avversari avevano segnalato, pur con diversa prospettiva, la presenza di entrambi. E il Croce ha potuto mostrare che, così facendo, essi erano assai meno avvisati di un loro correligionario settecentesco, il Finetti [32], che aveva sentito il bisogno di combattere, in nome del cattolicesimo, il pensiero del Vico, che nei suoi motivi più profondi gli si palesava inconciliabile e avverso alla fede tradizionale. Tra gli studi di parte cat-

[28] G. GENTILE, *Studi vichiani*, 1927 [2].

[29] Essa forma il vol. 4° (in due parti) delle *Opere complete* del VICO, nella raccolta degli « Scrittori d'Italia » del Laterza.

[30] F. NICOLINI, *La giovinezza di G. B. Vico*, Bari 1932.

[31] A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, Bari 1935; *Il pensiero religioso italiano*, Bari 1937.

[32] G. F. FINETTI, *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. B. Vico*, Bari 1937 (a cura del Croce).

tolica giova qui ricordare soltanto quello del Chiocchetti, ch'è di tutti il migliore [33].

3.

LE « ORAZIONI » E LA « RATIO STUDIORUM »

La fase germinale della dottrina vichiana ci è documentata dalle sei prolusioni tenute all'Università di Napoli dal 1699 al 1707. Sono discorsi di occasione, che trattano temi abbastanza convenzionali, come 1) l'utilità che ha per la scienza la conoscenza di sé, 2) i danni che lo stolto fa a se stesso, 3) il buon costume letterario, 5) la preferenza da accordare alla gloria delle armi o a quella degli studi, 6) il riscatto della corruzione umana per mezzo del sapere. Ma una lettura attenta rivela che, attraverso la genericità dei temi e il movimento oratorio classicheggiante, si fa strada qualche esigenza filosofica più viva e personale. Il Gentile, che per primo ha dedicato un'indagine particolareggiata a queste orazioni, ha riconosciuto in esse l'incipiente tentativo d'innestare al tronco tradizionale del neo-platonismo religioso e cattolico le nuove idee cartesiane. Però gli è accaduto di forzar troppo la mano sul significato di poche e sporadiche anticipazioni speculative, fino al punto di vedere in questa prima fase del pensiero vichiano l'unità ancora indifferenziata delle seguenti, e cioè una metafisica dell'essere e una metafisica dello spirito, in cui l'essere non è se non in quanto si fa, attraverso contrasti sempre composti e sempre rinascenti [34].

A questa interpretazione attualistica ha reagito il Corsano, affermando che le orazioni non siano da considerare come opera di pensiero, « ma siano da sentire con l'orecchio che ricerca ciceronianamente il godimento della *ver-*

[33] E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di G. B. Vico*, Milano 1935.
[34] G. GENTILE, *Studi vichiani*, 1915, p. 89.

borum numerorumque iucunditas... Così, per quell'interesse speculativo che ci si può trovare, la fonte filosofica non è né Cartesio, né alcun altro moderno o antico, ma solo Cicerone: perché ciceroniano è il dogma rettorico-morale del *bene beateque vivere*, ciceroniana la concezione plastico-rettorica dell'eroismo che domina la vivace architettura scenografica, baroccamente complessa e frondosa, di questa ideale rappresentazione del mondo letterario contemporaneo »[35].

Anche il Corsano ha varcato il segno. Se leggiamo la prima orazione, vi troviamo chiari ed espliciti riferimenti al neo-platonismo religioso della tradizione ficiniana. L'analogia tra Dio e l'uomo è svolta puntualmente sopra i modelli umanistici. Come Dio è conosciuto per mezzo delle sue creature, così anche l'animo percepisce la divinità della propria natura, per mezzo della mente e delle altre sue facoltà. Esso è una vivente immagine di Dio: quel che Dio è nel mondo, l'animo è nel corpo; Dio è sempre attuoso, l'animo sempre operoso; il mondo vive perché Dio esiste, ma se esso perisce, Dio sarà ancora; così il corpo sente, perché l'animo lo vivifica, ma se esso muore, l'animo gli sopravvive in eterno[36]. Però, come aveva già mostrato il Bovillo nel *De sapiente*, questa prerogativa divina è esercitata dall'uomo solo in quanto si conosce: « O mirabile cognizione di sé, a quale altezza ci sollevi e ci porti! Per voi tutti, o ascoltatori, l'animo vostro è come un Dio: una divina forza è quella che vede, che ode, che produce le forme delle cose, che percepisce, che giudica, che raccoglie e che ricorda »[37].

Questa prosopopea dell'uomo, d'ispirazione umanistica e non meramente ciceroniana, ha un'importanza che merita di essere notata, in vista degli sviluppi futuri del pensiero vichiano: sarà essa la fonte originaria della nuova personificazione del mondo storico nello spirito del suo artefice umano. Ma nell'orazione del 1699 non v'è ancora

[35] A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, 1935, p. 40.
[36] *Orazioni inaugurali* (ed. Gentile e Nicolini, 1914), p. 8.
[37] *Ibid.*, p. 12.

alcun presentimento di questa più alta meta: la conoscenza di sé non è un atto di auto-produzione, ma solo un riflesso della divinità in noi. E, quel ch'è più caratteristico, essa si modella nel tempo stesso sul *cogito* cartesiano. Benché la mente umana, dice Vico trascrivendo quasi letteralmente Cartesio, dubiti di tutte le cose, non può tuttavia dubitare di pensare. Non potendo dunque non riconoscersi conscia del pensiero, da quella coscienza di pensare risulta, primo, che è una qualche cosa: perché, se non fosse nulla, chi penserebbe? Inoltre sente in sé insita l'idea di una cosa infinita, ed è condotta ad assumere che tanto bisogna che sia nella causa quanto è nell'effetto; perciò deduce che quel concetto di cosa infinita provenga da cosa realmente infinita. Indi si riconosce finita e imperfetta; e di qui argomenta che quel concetto l'è stato immesso da una cosa infinita e perfetta[38].

Come dubitare, dopo queste testuali affermazioni, che Vico si sia proposto un contemperamento di neoplatonismo cristiano e di cartesianismo? Eppure il Corsano non solo ne dubita, ma lo dichiara perfino impossibile, e trova strano che il Gentile « non si sia chiesto se quei due elementi della cultura filosofica di Vico, quello seicentistico, cartesiano, spinoziano o malebranchiano, e quello quattrocentesco, platonico-ficiniano, non siano in qualche modo incompatibili, tanto da escludersi a vicenda, essendo l'uno modernistico e rivoluzionario, l'altro ormai remoto e rinnovabile solo per un moto regressivo e reazionario »[39]. Che i due elementi non siano conciliabili, non toglie che il Vico, e il Doria con lui, si siano sforzati di conciliarli; tutt'al più si può inferire che i loro sforzi siano condannati all'insuccesso.

Ciò che invece si può limitatamente concedere alla tesi del Corsano è che questo tenue eclettismo filosofico è come sopraffatto da una più abbondante vena di rettorica ciceroniana; donde è lecito concludere che, al tempo delle orazioni, gl'interessi del Vico si orientavano più

[38] *Ibid.*, p. 11.
[39] CORSANO, *op. cit.*, pp. 48-49.

decisamente verso un ideale di eloquenza umanistica, che non verso una sintesi di platonismo e di cartesianismo. Questi ultimi elementi forse non erano allora per lui se non ingredienti da comporre insieme con altri in una visione il più che possibile completa della perfetta oratoria. Non bisogna però neppur dimenticare che questa rivendicazione dell'ideale rettorico era stata preceduta da un periodo di fervore cartesiano e illuministico. Altra cosa è un pacifico culto dell'eloquenza — e non ne mancano esempi in un paese di retori; — altra cosa di tornare a quel culto dopo una lunga apostasia. Nel secondo caso, che è quello del Vico, v'era l'implicito riconoscimento dell'ingiustizia fatta da Cartesio ai valori umani insiti nel discorso, nella lingua, nell'erudizione; v'era quindi il bisogno polemico di reintegrarli. In questo contrasto ci par di vedere il primo avviamento della personale concezione vichiana: posta l'esigenza di riaffermare contro Cartesio l'importanza della tradizione umanistico-letteraria, la scoperta del nuovo criterio che dovrà appagarla trova già la sua preparazione ideale nella concentrazione dello sforzo mentale del filosofo verso quella meta. Tale ipotesi trova conferma in numerosi passi dell'*Autobiografia* e di altri scritti, dove l'anti-cartesianismo della seconda fase della dottrina vichiana è costantemente posto in rapporto con la necessità di salvaguardare i diritti dell'autorità, del « certo », della tradizione, del costume, dall'estremo radicalismo razionalistico.

Altri indizi della futura dottrina si possono rintracciare qua e là nelle orazioni. Vi si accenna, p. es. alla forza della fantasia, come quella facoltà che ha creato gli dèi e gli eroi, che divide, compone e muta le forme delle cose, che fa presenti le cose remote, e dà evidenza alle astruse [40]. Vi si afferma inoltre che nulla più di essa è opposto alla ragione, e che bisogna pertanto attenuarla affinché la ragione si consolidi. Di qui l'importanza della matematica e della fisica, che epurano la mente umana dai pensieri corpulenti e densi, per avviarla alla contempla-

[40] *Orat.*, I, p. 9.

zione delle cose spirituali[41]. Quest'ultimo passo, tratto dalla sesta orazione (1707) contiene già lo spunto di una dottrina pedagogica, che sarà poi più ampiamente sviluppata nello scritto dell'anno seguente: *De nostri temporis studiorum ratione*, il quale riepiloga tutta questa prima fase del pensiero vichiano.

Il *De nostri temporis* è concepito come una risposta alla quistione che in quel tempo era agitata in Francia, tra i classicisti e i modernisti: se l'antichità fosse da anteporre all'età moderna o viceversa. Si può già prevedere che Vico prenda una via media, riconoscendo i pregi e i limiti dell'una e dell'altra, come colui che ha acquistato viva esperienza di entrambe. Egli non ha gli occhi così chiusi ai recenti progressi scientifici, che non veda i vantaggi dei moderni rispetto agli antichi, dipendenti da più perfezionati strumenti di lavoro, come la critica, la specializzazione scientifica, la stampa. Ma vi sono degl'inconvenienti inerenti agli stessi vantaggi, che infirmano la posizione dei moderni. Così la critica, simboleggiata dal dubbio cartesiano, che abbatte ogni opinione per appagarsi solo di princìpi assolutamente veri e certi, e svolgerli poi col ragionamento scientifico, annulla tutta la vasta zona del verosimile, da cui si forma il senso comune, cioè quel complesso di giudizi non ragionati, che pur formano il prezioso appannaggio della società umana. Perciò è da temere che i giovani, educati a un eccessivo criticismo, perdano contatto coi modi di vedere e di pensare tradizionali del proprio ceto, del proprio paese e di tutto il genere umano, diventando troppo aggressivi e insocievoli. E questo è un danno, non solo per il comportamento pratico, ma anche per la formazione intellettuale, perché dal senso comune deriva, insieme con le virtù pratiche, anche l'eloquenza, che arricchisce e abbellisce l'animo. I nostri giovani critici corrono dunque il rischio di rendersi del tutto inetti all'eloquio copioso e ornato. Il danno sarà meno grave per i francesi, che hanno una lingua appropriata al loro astratto razionalismo;

[41] *Orat.*, VI, pp. 64-65.

ma per gl'italiani, che sono dotati di una lingua immaginosa, v'è il rischio che la inaridiscano alle fonti [42].

Considerando più da vicino la nuova critica, si osserva che essa segue un procedimento analitico, atto a decomporre il complesso nel semplice, ma incapace di creare una scienza veramente costruttiva e inventiva. Avvezzando infatti i giovani a servirsene fin dalla tenera infanzia, si ottunde in essi il vigore della fantasia, cioè di una facoltà eminentemente sintetica che è propria di quell'età; sicché essi arrivano all'età della ragione e della scienza già inariditi e impoveriti. Con questo però non si vuol dire che la critica debba essere bandita dall'insegnamento: si vuole soltanto che essa si conformi allo sviluppo graduale delle facoltà umane, cioè che non sia esercitata a vuoto sopra una mente ancora povera di conoscenze, com'è quella dei giovani, ma che il suo uso sia preceduto dall'acquisto, per le vie più spontanee della fantasia e del senso comune, di un ricco corredo di nozioni, che possa rendere più fruttuoso il suo impiego. Bisognerà dunque precludere ai giovani la scienza, per lasciarla in appannaggio all'età matura? Questa conseguenza sarebbe eccessiva; non tutte le scienze seguono infatti un procedimento analitico; ma ve ne sono alcune, come la geometria, eminentemente costruttive e sintetiche: da queste dunque si potrà iniziare il *curriculum* scolastico.

Come si vede, lo scritto del Vico viene poco per volta mutando il suo piano: la risposta alla *querelle des anciens et des modernes* si trasforma in una dottrina pedagogica, fondata sopra una embrionale distinzione di due facoltà dell'anima, la fantasia e la ragione, e tendente a riconoscere un graduale sviluppo dall'una all'altra. La meta di questo processo non può essere la scienza cartesiana, che nega e annulla il precedente stadio fantastico, ma è l'eloquenza, intesa come sapienza rivestita di forma adorna e ricca, che parla un linguaggio adatto alle esigenze del senso comune [43]. La filosofia non è ancora per

[42] *De nostri temporis studiorum ratione* (ed. Gentile e Nicolini), II, p. 81.
[43] *Ibid.*, XV, p. 120.

Vico che un eloquio ornato e dotto, che si distingue dalla poesia, in quanto quest'ultima tende alla sapienza per le vie più immediate dell'attrazione sensibile: *poeta delectando docet quae severe philosophus* [44]. Malgrado tutta la novità di atteggiamento che lo scritto vichiano ci rivela, siamo sempre nell'àmbito della veduta tradizionale: la poesia è verità condita in molli versi, la filosofia è una poesia « seriosa ». Col tempo, gli elementi nuovi prenderanno il sopravvento, ma la trama nascosta, e tuttavia presente, della dottrina vichiana sarà sempre quel rapporto tra le due espressioni diverse e concorrenti della stessa verità.

4.

IL « DE ANTIQUISSIMA »

Col *De antiquissima italorum sapientia* (1710) e con le discussioni sollevate intorno ad esso dalla recensione del « Giornale dei letterati », ci troviamo già di fronte a un pensiero organico e maturo. Anzi, sotto un certo aspetto, questo libro ci dà una redazione unica e definitiva della dottrina vichiana. Infatti, delle due parti di cui intrinsecamente esso consta, la prima, psicologico-gnoseologica, sarà ampiamente sviluppata e modificata nella *Scienza Nuova*; la seconda invece — metafisica — non sarà più ripresa e resterà come un abbozzo isolato da tutto il resto del sistema. Il primo spunto del libro ci colpisce con la sua stranezza. Il Vico immagina che gl'Italici della più remota antichità avessero una propria filosofia, le cui tracce sono rimaste sepolte nel loro linguaggio, e che egli si sforza di trarre alla luce e di ricostruire con un'arbitraria indagine filologica. Questa bizzarria era da lui presa molto sul serio, tanto che s'ingegnò più tardi a difenderla in tutti i modi contro le critiche del « Giornale dei letterati ». A tal proposito, il Flint osserva che l'idea

[44] *Ibid.*, p. 97.

di ricavare un'ascosa filosofia dal linguaggio di un popolo primitivo sia in pieno contrasto con la fondamentale intuizione vichiana, cioè che le lingue abbiano avuto origine tra uomini forniti di rozze, sensuali e semplici percezioni[45]. L'osservazione ha un fondo di verità, ma bisogna anche considerare che la natura del linguaggio si rivelerà in pieno al Vico solo nella *Scienza Nuova*, e che nel frattempo hanno potuto agire più fortemente su di lui le suggestioni del *Cratilo* platonico e del *De sapientia veterum* baconiano, come lo stesso Flint riconosce. C'è però ancora da notare che la dottrina del linguaggio, pur nella sua più matura espressione, non è perfettamente univoca: da una parte essa accentua l'irrazionalismo o prerazionalismo schiettamente fantastico della mentalità primitiva; dall'altra si adagia nel preconcetto tradizionale di una verità o sapienza formulata per mezzo di immagini della fantasia. E sotto questo secondo aspetto, lo spunto del *De antiquissima* trova una ragion d'essere permanente, che non sarà mai sconfessata dal Vico.

Ma qual è la prima verità che il Vico immagina di aver ritrovato nella lingua degli antichi popoli italici? Questa: che pei latini le parole *verum* e *factum* sono reciproche ed equivalenti, nel senso che il criterio di verità di una cosa sta nel farla. Solo colui che può tradurla in atto sa veramente com'essa sia composta, perché possiede in sé gli elementi e i coefficienti della formazione di essa. Questo criterio collima e s'identifica con l'altro più tradizionalmente noto: cioè che conoscere la verità è conoscere per mezzo di cause. Infatti, cos'è provare per cause se non produrre, od esporre l'oggetto nel suo processo generativo?[46]

La prima conseguenza che il Vico trae da queste premesse non è troppo confortante per gli uomini. Poiché sa soltanto colui che fa, la vera e somma conoscenza delle cose non compete che a Dio, creatore dell'universo; l'uomo invece, avendo fuori di sé gli elementi delle cose

[45] FLINT, *G. B. Vico*, trad. ital., 1888, p. 90.
[46] *De antiquissima Italorum sapientia*, c. I, p. 62, III, p. 76.

che apprende, non ne ha che una conoscenza estrinseca e superficiale. Questa differenza delle due forme di sapere, divino e umano, è espressa dai due termini « *intelligentia* » e « *cogitatio* », attribuendo l'*intelligentia* a Dio, come colui che raccoglie, contiene e dispone tutti gli elementi delle cose, la *cogitatio* alla mente umana che, essendo finita, è costretta a vagare alla superficie delle cose poste fuori di essa, senza poterle mai completamente abbracciare[47]. Perciò il procedimento divino è sintetico e creativo, mentre l'uomo si sforza di apprendere le cose create dividendole con l'analisi, col risultato che *quae in nobis sunt ratiocinia, in Deo sunt opera*[48].

Pure, v'è una sfera di conoscenze umane la cui verità pareggia quelle divine. Nelle matematiche, noi siamo produttori dei veri che conosciamo: numeri, punti, linee, figure, sono costruzioni nostre; sicché, componendo insieme questi elementi, abbiamo in noi stessi la misura e la norma di tutto il procedimento dimostrativo. Ma la grande differenza che tuttavia sussiste rispetto al sapere divino è che i veri delle matematiche sono finti o immaginari, non reali come quelli che Dio produce; in modo che il nostro potere demiurgico si esercita sopra un contenuto inconsistente e astratto. Comunque, da un punto di vista metodologico e formale, è sempre importante avere scoperto un complesso di discipline nelle quali la mente umana si comporta a guisa di Dio (*quodammodo Deus est*) e dalle quali possiamo indirettamente argomentare il valore di tutte le altre. Così, passando dalle matematiche alla fisica e applicando lo stesso criterio, possiamo dire che, poiché le cose naturali non sono fatte da noi, una conoscenza vera di esse ci è preclusa; anzi possiamo concepire una serie decrescente di gradi di verità, a misura che, allontanandoci dall'astrattezza matematica, c'immergiamo sempre più nella materia corpulenta, il cui processo formativo cade fuori di noi[49]. Così la meccanica è meno certa della matematica, la fisica meno della

[47] *Ibid.*, c. I, p. 63.
[48] *Ibid.*, c. I, p. 65.
[49] *Ibid.*, p. 67.

meccanica, la morale meno della fisica. Come si vede, ancora non è balenata alla mente del Vico l'intuizione che il mondo umano possa offrire un vasto campo di applicazione al nuovo criterio del *verum-factum*; ma la scienza che egli vagheggia è tuttora quella dei cartesiani, benché ormai disperi che sia attingibile alle forze umane. Solo con la *Scienza Nuova* il semi-scetticismo del *De antiquissima* cederà a una visione positiva e costruttiva del sapere umano.

Abbiamo parlato di semi-scetticismo e insistiamo su questo termine, anche perché nella letteratura intorno a Vico la posizione del *De antiquissima* viene qualificata come uno scetticismo puro e semplice. Tale in effetti sarebbe, se tra i due estremi della verità finta e immaginaria delle matematiche, la quale è appropriata all'uomo, e la verità oggettiva e reale che appartiene a Dio, non vi fosse alcun mezzo termine. Ma noi abbiamo visto che la concezione vichiana della verità si snoda in una serie di gradi, che contengono una verosimiglianza tanto maggiore, quanto più si avvicinano al limite delle matematiche. Così, è indubitabile che delle cose fisiche non possiamo avere una conoscenza assolutamente vera, perché, non ne siamo noi i creatori; tuttavia, con l'esperimento fisico noi imitiamo in qualche modo il processo creativo della divinità, disponendo a nostro arbitrio le condizioni e gl'ingredienti dei fenomeni da produrre; quindi ci avviciniamo limitatamente alla convertibilità del sapere col fare. L'idea di questo sperimentalismo è stata mutuata certamente dal Vico a Bacone; ma la giustificazione ch'egli ne dà è del tutto originale. Ed è peccato che il *De antiquissima*, dove troppe idee si affollano senza poter trovare un pieno svolgimento, vi sorvoli appena, mentre per la sua importanza meritava di figurare al centro della dottrina della scienza.

Possiamo già da questo punto misurare il distacco del pensiero vichiano dal cartesianismo. Potrebbe sembrare che almeno un punto sia ancora in comune all'uno e all'altro: il riconoscimento della verità delle matematiche. Ma l'apparente accordo cela un disaccordo profondo. Per Cartesio, essendo il mondo contesto di quantità ma-

tematiche, la verità di questa scienza ha un valore positivo e reale; per Vico, soltanto fittizio. Inoltre il metodo matematico per eccellenza è, secondo Cartesio, l'analisi, secondo Vico, la sintesi, come quella che costruisce il vero da apprendere. Ma la divergenza fondamentale sta nella giustificazione ultima che i due pensatori danno della stessa scienza. Cartesio vuol che l'evidenza, cioè la chiarezza e distinzione delle idee, sia il criterio della verità matematica; ma l'evidenza — gli oppone il Vico — è qualcosa di troppo immediato e visivo, che non penetra nella struttura stessa delle cose da certificare, laddove il criterio del *verum-factum* ci pone in presenza dell'intima gestazione di esse. La prima è soltanto un segno esteriore della verità; un atto di coscienza e non di scienza, poiché la scienza è conoscenza per cause e non bruto riconoscimento di un dato di fatto. Questa inferiorità del criterio cartesiano si rivela, anche meglio che nelle matematiche, nella metafisica, dove il famoso *cogito ergo sum* non è che un mero attestato della coscienza, reperibile perfino nel *Sosia* di Plauto, ma che nulla ci spiega di quel che realmente io sono. « Sapere infatti è possedere il genere o la forma secondo cui la cosa è fatta, mentre la coscienza è solo di quelle cose di cui non possiamo dimostrare il genere o la forma. Tant'è vero che, nella vita pratica, delle cose di cui non possiamo dare un argomento dimostrativo, diamo per testimone la coscienza. »[50]

Fin qui giunge la gnoseologia del *De antiquissima*; ma ad essa tengon dietro, o meglio con essa s'intrecciano, senza vera continuità organica, una psicologia e una metafisica. Nella psicologia, ritroviamo la graduazione delle facoltà dell'anima già abbozzata nelle orazioni e concepita secondo i tradizionali schemi neo-platonici; ma troviamo in più il tentativo originale di permeare quelle inerti forme col principio attivistico del *verum-factum*. Vi sono nell'uomo tre potenze, l'*anima*, l'*animus* e la *mens*, incluse l'una nell'altra, in modo che l'animo è nell'anima, la mente nell'animo. La prima è materiale e meccanica;

[50] *Ibid.*, c. I, p. 69.

la seconda è un interno principio di movimento che ha il suo centro nel cuore e opera per mezzo degli spiriti vitali distillati dalle parti più pure del sangue; la terza è l'unica veramente spirituale e divina, così nella sua origine come nel suo modo di agire. E le facoltà mentali a loro volta si ripartiscono in senso, memoria, fantasia, intelletto, ingegno (*ingenium* o genio). È qui che propriamente s'inserisce il tema attivistico da noi già accennato. Per il fatto stesso che la mente è qualcosa di divino, essa è operativa a guisa di Dio, in tutti i gradi nei quali la sua azione si distribuisce. Così i sensi non sono destinati a ricevere passivamente le impressioni del mondo esterno, ma le producono e, così facendo, creano i loro oggetti. Colori, suoni, odori, non sono nulla fuori dell'attività sensibile, e in essi appunto si compendiano gl'ingredienti delle cose. Inoltre, la loro unione e composizione è opera della memoria, che non soltanto ha la capacità di conservarli, ma anche quella di rievocarli e disporli nell'ordine che vuole: sotto questo aspetto, essa coincide con la fantasia. Infine, attivo per eccellenza è l'intelletto, in virtù del suo potere più eminente, che è l'ingegno, « perché con questo l'uomo compone le cose, le quali, a coloro che pregio d'ingegno non hanno, sembrano non aver tra loro nessun rapporto »[51]. Questo ardito attivismo psicologico sarà ribadito anche nella *Scienza Nuova*, dove si legge: « Sono nella nostra mente certe eterne verità, le quali non possiamo sconoscere e rinnegare, e in conseguenza che non sono da noi. Ma del rimanente, sentiamo in noi una libertà di fare, intendendovi, tutte le cose le quali hanno dipendenza da noi, e perciò le facciamo in tempo, cioè quando vogliamo applicarci, e tutte intendendovi le facciamo, come l'immagini con la fantasia, le reminiscenze con la memoria, con l'appetito le passioni, gli odori i sapori i suoni coi sensi, e tutte queste cose le conteniamo dentro di noi, non essendo niuna di quelle che possa sussistere fuori di noi, onde soltanto durano quanto vi tegnamo applicata la nostra men-

[51] *1ª Risposta al « Giornale dei letterati »*.

te ». A parte la riserva delle verità eterne, sembra che per il resto non vi sia limite al potere umano di convertire il sapere col fare. Ma come si concilia allora questa rivendicazione del *regnum hominis* col semi-scetticismo gnoseologico, che abbiamo constatato nella stessa opera? Bisogna riconoscere che una vera conciliazione non è possibile, perché le due parti non sono amalgamate tra loro, ma stanno ciascuna a sé, come frammenti isolati e applicazioni parziali del nuovo criterio del *verum-factum*. Forse, non v'è neppure un vero contrasto, perché nella psicologia Vico può non avere inteso di attribuire all'uomo un potere demiurgico fuori della cerchia dei suoi atti interni, lasciando sussistere un mondo esteriore inattingibile alle facoltà umane. Ma egli non ha sentito il bisogno di fare questa necessaria riserva, né il riadattamento che essa esigerebbe della psicologia alla gnoseologia. Cosicché la spiegazione più plausibile dello *hiatus* che sussiste tra le due parti è che, tutto compreso dell'importanza e della fecondità del nuovo criterio scoperto, egli si sia dato ad applicarlo nei campi e nei modi più disparati, senza armonizzare i risultati del suo lavoro.

La stessa mancanza di intima coordinazione osserviamo nella metafisica. Questa è nata nella mente del Vico, in parte da reminiscenze di altri sistemi filosofici moderni, sollecitate dalle frequenti conversazioni con Paolo Doria, in parte dal bisogno di ravvivarle col dinamismo del suo nuovo criterio. Anche la metafisica è da lui immaginata come un retaggio dell'antichissima sapienza italica. « Ciò che le scuole chiamano essenza, i latini chiamavano forza e potenza... Di qui è lecito congetturare che gli antichi filosofi italici ritenessero le essenze virtù eterne, infinite e individue di tutte le cose... E come il corpo e il moto sono il soggetto proprio della fisica, così il *conatus* e la *virtus extensionis* sono il soggetto proprio della metafisica. »[52]

Per bene intendere questa posizione speculativa, bisogna aver presente che il principio della forza occupa

[52] *De antiquissima*, c. IV, p. 78.

una posizione intermedia tra il mondo dei corpi e Dio: l'uno che, cartesianamente, è inteso come passivo e inerte, non essendo se non mero effetto di una causa trascendente; l'altro che è concepito anch'esso come quiescente, ma per una ragione opposta, non essendovi nulla fuori di Dio, a cui l'azione divina possa tendere. La forza dunque adempie alla funzione di ministra e tramite di Dio, per dare movimento e vita al mondo corporeo. Vico si dichiara debitore di questa intuizione a Paolo Doria (a cui ha dedicato il *De antiquissima*); Doria la deve a sua volta a Hobbes e, più ancora, a Leibniz.

E anche gli ulteriori sviluppi della dottrina risentono di motivi leibniziani. La forza è, infatti, qualcosa di spirituale e d'inesteso, che, espandendosi, produce l'estensione e il movimento. Essa si può raffigurare a un punto metafisico concepito in uno sforzo di realizzazione, che manda fuori l'esistenza materiale e, vincendone la resistenza, la pone in moto. E tutto l'universo è un sistema di questi punti nelle loro mutue interazioni. « L'essenza consiste in una sostanza indivisibile, e che altro non è che una indefinita virtù, o uno sforzo dell'universo a mandar fuori e sostener le cose particolari tutte; talché l'essenza del corpo sia un'indefinita virtù di mantenerlo disteso... Onde proviene che con somma proporzione si corrispondano, quinci Dio, materia e corpo; quindi quiete, conato e moto; e Iddio, atto semplicissimo, perché tutta perfezione, gode vera quiete; la materia è potenza, e sforzo i corpi, perché constano di materia che in ogni punto, e in conseguenza in ogni istante, si sforza; e impedendosi d'ogni parte gli sforzi per la continuità delle parti; talché moto non è altro che sforzo impedito, che, se spiegar si potesse, andrebbe nell'infinito a quetarsi e ritornerebbe in Dio donde è uscito. Per tutto ciò la sostanza dagli antichi filosofi, in quanto è virtù di sostenere il disteso, fu detta *punctum*, in quanto di sostenere il moto, *momentum*. »[53]

Da ciò si traggono varie conseguenze. Innanzi tutto,

[53] 1ª *Risposta al « Giornale dei letterati »*.

« immaginare i corpi muoversi dirittamente per lo vano è di mente imbevuta dell'errore delli spazi immaginari; perché non solo non si moverebbero addirittura nel vano, ma non si moverebbero, anzi non sarebbero affatto, perché in tanto i corpi constano, e sono corpi, in quanto l'universo col pieno suo li sostiene, nel pieno suo li contiene »[54]. Inoltre, in natura non si dà quiete, perché gli sforzi sono la vera vita della natura. Infine, i moti non si comunicano, « perché essendo il moto corpo che si muove, il comunicarsi i moti sarebbe quanto che i corpi si penetrassero; e fingere il corpo mosso portarsi dietro, tutto o in parte, il moto del corpo movente, è molto più che finger l'attrazione »[55].

C'è poi un'altra conseguenza più sottile, che concerne il rapporto tra l'essere e l'esistenza. L'essere è di Dio, in quanto assoluta quiete; l'esistere è delle cose create, in quanto dipende dallo sforzo di realizzazione, e quindi di limitazione della sostanza. Esistere significa esserci, esser sorto; cioè atto della *virtus* insita alla sostanza. E qui « non si può non notare che con impropri vocaboli Renato parla ove medita: io penso dunque sono. Avrebbe dovuto dire: io penso dunque esisto; e presa questa voce nel significato che ci dà la sua saggia origine, avrebbe fatto più brieve cammino, quando dall'esistenza vuol pervenire all'essenza, così: io penso, dunque ci sono; quel che gli avrebbe destato immediatamente questa idea: dunque, vi ha cosa che mi sostiene, che è la sostanza; dunque è da sé; dunque è eterna ed infinita; dunque la mia essenza è Dio che sostiene il mio pensiero... E per queste ragioni egli è da notarsi ancora, che quando dall'esistenza sua vuole inferire l'esistenza di Dio, impropriamente esplica la sua pietà; perché da ciò che io esisto, Dio non esiste, ma è »[56]. Sia notato per incidente: l'odierna « filosofia dell'esistenza », di cui si fa tanto caso, non riesce a dire di più né di meglio di quel che il Vico ha notato appena di passaggio.

[54] *Ibid.*
[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*

Volendo dare un giudizio complessivo su questa metafisica, non bisogna dimenticare che essa non è più che un abbozzo, che Vico in seguito ha lasciato cadere, o su cui almeno non è più tornato. Gli elementi di essa son quasi tutti di seconda mano: così il *conatus*, che è di Hobbes, così i punti metafisici, che derivano da Leibniz, così l'espansione produttrice dell'estensione, che appartiene ai fisici inglesi ed a Locke. Probabilmente il Vico non conosceva in modo diretto tutte le sue fonti; ma erano idee che circolavano nell'aria, e di cui era informatissimo il Doria, suo assiduo collocutore. Di originale però v'è in lui il tentativo di ripensare queste idee alla luce del nuovo criterio attivistico di verità e di ordinarle gerarchicamente secondo gli schemi neo-platonici sempre presenti al suo pensiero, come inconsapevole retaggio della sua preparazione umanistica. Dio, l'essenza metafisica e i corpi sono infatti una triade che ha molta affinità con quella dei platonici di Cambridge, almeno nel senso che rivela una posizione analoga di problemi e un'ispirazione similare.

5.

AVVIAMENTO ALLA « SCIENZA NUOVA »

Noi possiamo riassumere il lavorio mentale da cui uscì il *De antiquissima* nel modo seguente. Vico aveva scoperto un nuovo criterio di verità nel principio dell'unità del sapere col fare; ma ne aveva trovata una sola e vera applicazione in Dio, come colui che sa le cose in quanto le crea. La somiglianza dell'uomo con Dio, che era un dato del suo credo cristiano, non gli si era rivelata in un primo momento che nella conoscenza matematica, dove l'uomo apprende quel ch'egli stesso costruisce. Ma troppo gli era apparso tenue questo riflesso di luce divina, perché le costruzioni matematiche sono mere finzioni, e i veri che la mente trae da esse sono vane ombre. Pure, saggiando in altri campi la forza del suo principio, egli

cominciava a sentire che non era dovunque così inconsistente il potere umano: nella psicologia e nella metafisica gli si offrivano esempi di conversioni più concrete e reali del sapere col fare, che meglio si appropriavano all'analogia tra Dio e l'uomo. Infatti, com'era possibile una metafisica dei reali nel loro sforzo espansivo, senza ammettere che la mente umana partecipasse in qualche modo all'opera creatrice del mondo? Vico poteva soggiungere, nel dedicare il suo saggio all'amico Doria, che questa metafisica era degna della debolezza umana; ma avrebbe anche potuto con egual diritto trarre motivo di orgoglio dalla capacità che in atto riconosceva alla mente di ricostruire, sia pure in modo approssimativo e congetturale, il lavoro creativo di Dio.

Questa più intrinseca affinità dell'uomo con Dio doveva più tardi dimostrarglisi, con ben altra evidenza, in un campo del tutto diverso dalla metafisica della natura. Dalla pubblicazione del *De antiquissima* nel 1710 a quella della prima *Scienza Nuova* nel 1725, corrono quindici anni d'intenso lavoro umanistico, filologico e storico. Il fervore di questi studi ci denota che una grande luce s'è venuta facendo nella mente di Vico: l'idea cioè che l'adeguazione del sapere col fare, invano inseguita nel mondo della natura, sia da ricercare nel mondo della storia umana, perché l'uomo stesso, essendone l'artefice, possiede in sé gli elementi della verità da scoprire. L'attuazione di questa idea non si dà tutta in una volta, ma procede per gradi. Tra il 1710 e il 1725, cade la pubblicazione, nel 1720, del *Diritto universale*, che è già un saggio di *Scienza Nuova*, limitatamente alle istituzioni giuridiche e politiche dell'umanità. Così il diritto è la prima opera dell'uomo che il Vico si propone d'indagare dal nuovo punto di vista, ricostruendone la natura e la genesi in virtù di princìpi insiti alla mente dell'artefice.

Ma qui gli si presenta la prima difficoltà fondamentale, dalla cui soluzione dipende tutto l'ulteriore avviamento del suo lavoro. Dire che l'uomo sa quel che fa non significa ammettere ch'egli abbia sempre piena coscienza di tutto quello che viene operando, e che solo questa co-

scienza ci dia la misura reale del suo fare? Ciò equivarrebbe a dire che, fin dall'infanzia dei singoli individui e del genere umano, deve manifestarsi un'esplicita intenzionalità commisurata ad ogni atto od evento della storia. In fondo, era questo l'errore degli antichi, i quali attribuivano ai fondatori d'istituzioni e di civiltà un arcano sapere e un proposito deliberato di servirsene ai loro fini. Ma è mai possibile, si chiede il Vico, che agli esordi oscuri e incerti della vita dei popoli, quando gli uomini sono ancora poco dissimili da immani fiere, vi sia tanta ragionevolezza diffusa in tutti o concentrata in pochi individui, da render possibile la formulazione e l'esecuzione di studiati piani di incivilimento? La risposta nettamente negativa a questo quesito, e insieme l'urgenza di dare un'attuazione plausibile al principio del *verum-factum*, portano il Vico a una distinzione di grande momento nella sfera dell'attività umana: tra un produrre spontaneo e inconsapevole, non guidato da una esplicita intenzionalità, e un produrre nella luce della coscienza, secondo propositi razionali chiaramente espressi. L'uno è il modo di agire delle forze più oscure e primitive dell'anima, come il senso e la fantasia, l'altro quello delle forze della ragione tutta spiegata. E, in virtù di un'esatta corrispondenza che Vico postula costantemente tra le fasi di sviluppo dell'individuo e della specie umana, il primo stadio corrisponde a quello della storia dell'umanità primitiva, il secondo a quello della civiltà progredita. Ma il rapporto tra l'uno e l'altro è non soltanto di distinzione, bensì anche di profonda unità, nel senso che, come per l'individuo l'esigenza della razionalità è l'impulso latente che determina lo sviluppo della sua natura inferiore, così per la specie umana la storia urge nella preistoria e l'indirizza verso di sé finalisticamente. Si dà quindi un'implicita presenza, inconsapevole, ma attiva, dello stadio superiore nell'inferiore, della ragione nel senso e nella fantasia. Questo rapporto d'implicazione è spiegato dal Vico con reminiscenze agostiniane: vi sono, egli dice, dei semi dell'eterno vero mai del tutto estinti anche nell'uomo corrotto, che per grazia

divina lo soccorrono contro la corruzione della natura [57]. Così la storia umana, individuale e collettiva, pur traendo l'esordio da esseri degradati dal peccato e ridotti in condizioni quasi ferine, rivela un'immanente razionalità, che si serve di quelle stesse forze brute per volgerle a miglior segno.

In conclusione, il principio del *verum-factum*, che nello stadio superiore della razionalità spiegata non incontra ostacoli di sorta alla sua applicazione, trova un mediato riconoscimento anche nello stadio inferiore. È vero che qui l'uomo agisce senza sapere quel che propriamente fa, e che il suo produrre è effetto d'ignoranza e d'inopia, più che di scienza e di ricchezza; ma è vero anche che ignoranza e inopia contengono una latente scienza e ricchezza, riposta in quella ragione che opera in segreto attraverso di esse. Pertanto, coloro che hanno consapevolezza del lavoro della ragione, cioè per eccellenza i filosofi, possono trarre alla luce i motivi di vero insiti in quel fare. È una ricerca estremamente difficile, perché essi debbono ridursi nelle condizioni d'ignoranza dei primitivi, per ricostruirne la mentalità e il modo di agire, senza tuttavia dimettere la propria scienza, cui spetta di fornire il criterio esplicativo. Se il filosofo si fa solo ignorante, finisce col fantasticare e favoleggiare coi primitivi, senza spiegarli; se si fa tutto sapiente, rischia di attribuire ad essi una razionalità e un'intenzionalità che non hanno; il segreto della sua arte sta invece nell'intendere come, con le forze brutali e i mezzi rudimentali di cui essi sono dotati, l'immanente ragione ordisce una trama, il cui disegno sorpassa la loro empirica consapevolezza.

Queste assunzioni, che non sono nell'opera del Vico così esplicite come le abbiamo esposte, ci danno il modo di chiarire i più importanti concetti della sua dottrina, cioè la distinzione del certo e del vero, della filologia e della filosofia, e soprattutto l'idea della Provvidenza. La sfera del certo coincide col primo stadio dell'evoluzione

[57] *De universi iuris uno principio et fine uno*; *Proloquium*, XXXIV; prima *Scienza Nuova*, II, cap. IV.

umana di cui s'è parlato. Essa corrisponde a un'attività che non sa veramente quel che fa e che pertanto si pone ed è accettata come un dato di fatto non revocabile in dubbio, senza una intrinseca giustificazione razionale. L'autorità e non la ragione è la fonte della sua legittimità, tanto dal punto di vista di colui che opera, quanto da quello di chi ne ricostruisce storicamente l'opera. Ed è plausibile ammettere che tutti gli esordi delle attività umane siano regolati dal certo, considerando che gli uomini primitivi, immersi nella vita sensibile e passionale, non erano in grado di sentir ragione, e solo una ferrea autorità poteva reggerli e guidarli verso il loro destino.

La sfera del vero è invece quella della razionalità spiegata, che ha in sé il criterio della propria legittimazione. Può sembrare così che essa sia del tutto opposta all'altra; eppure si dà una profonda unità di entrambe, malgrado l'opposizione. Da una parte, infatti, il primo stadio non è, come si è visto, privo di razionalità, benché questa sfugga ai suoi inconsapevoli ministri. V'è anzi una profonda ragione perché coloro che non sono in grado d'intendere si lascino reggere e guidare dal certo; in altri termini, attraverso quest'ultimo, si esplicano i motivi riposti di una razionalità superiore. In tal senso, il Vico può dire che *auctoritas est pars quaedam rationis* [58], cioè che il certo è compreso nella più ampia sfera del vero. D'altra parte non v'è, anche nello stadio più evoluto della razionalità umana, un dominio incontrastato del vero, che assorba ed annulli ogni pretesa del certo, perché l'uomo non è mai tutta e sola ragione, ma contiene sempre in sé passionalità e senso; quindi il certo invade continuamente la zona del vero.

Una delle difficoltà maggiori della dottrina vichiana sta in questo intrecciarsi dei due opposti temi, senza che i limiti rispettivi siano bene definiti. Se Vico avesse fissato i due concetti come due momenti ideali dello spirito, egli avrebbe potuto facilmente determinare i loro rapporti di distinzione e d'implicazione; ma la tendenza

[58] *De universi iuris* ecc.; *Proloquium*.

costante del suo pensiero è di tradurre immediatamente le relazioni concettuali in rapporti storici. Ora nella storia non si dà mai un periodo che coincida esattamente con un solo momento ideale della vita dello spirito; in essa si realizza tutto l'uomo, con tutte le sue forme o attività. Perciò essa turba, coi continui sconfinamenti di un'attività in un'altra, il lavoro di esatta determinazione concettuale, e a sua volta riceve turbamento da ogni tentativo di costringerla nei limiti dei puri concetti. La conseguenza è che troppo spesso il Vico oscura la sua filosofia con l'inserzione inopportuna della storia, e falsifica la storia costringendola nel letto di Procuste della filosofia.

Poiché il certo è l'oggetto della filologia e il vero della filosofia, il rapporto tra il certo e il vero coincide con quello delle rispettive discipline. Il termine filologia è usato dal Vico in un senso molto lato. Egli intende con esso innanzi tutto uno studio del discorso, nel suo aspetto verbale, che indaga le origini delle parole, narra i loro progressi, e ne traccia la storia in modo da possederne le proprietà, i mutamenti e gli usi [59]. Ma da questo primo significato, il Vico è tratto a una intérpretazione più estensiva: « giacché alle parole sono annesse le idee delle cose, egli intende anzitutto la storia delle cose; onde i filologi debbono trattare di guerre, paci, alleanze, commerci, costumi, leggi, ecc., e di ogni altra cosa che si attenga alla vita dell'uomo nel mondo » [60]. In altri termini, la filologia copre tutta la sfera del certo, come la filosofia quella del vero. E, data l'intersezione delle due sfere, non v'è filologia senza filosofia, né questa senza quella. Spetta cioè al filosofo indagare i motivi di vero disseminati e nascosti nel certo delle umane cose, e al filologo confermare con testimonianze umane le verità formulate dal filosofo. La *Scienza Nuova* vuol essere appunto una documentazione in atto di questo rapporto.

Che le due scienze si sostengano a vicenda e prendano

[59] *De constantia philologiae*, cap. I.
[60] CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, 1911, p. 31.

luce e forza l'una dall'altra, risulta chiaro dal fin qui detto; ma talvolta si ostacolano anche se si disviano, come accade nel già notato intreccio del certo e del vero. Così il filosofo può con idee preconcette forzare il senso dei dati filologici, e il filologo a sua volta può dare a questi ultimi un valore razionale che non hanno o diverso da quel che hanno. E di questi errori non mancano esempi nella *Scienza Nuova*; ma la loro presenza non deve renderci corrivi nel riconoscere l'importanza positiva di quella unificazione. In virtù di essa il Vico poteva porre la sua larga, se pure imprecisa, erudizione a servizio della sua filosofia e fecondare il tradizionale platonismo delle meditazioni giovanili con l'immissione dei fatti dell'esperienza storica.

Resta infine ad esaminare il concetto della Provvidenza che si deduce dalle esposte premesse. S'è visto che il dominio della ragione nel corso delle vicende umane è in parte mediato, in parte immediato. Nelle età primitive, gli uomini rozzi e passionali non sanno veramente quel che fanno; ma c'è una ragione che sa per essi, e indirizza le loro azioni verso una meta superiore e comune, che esula dalla consapevolezza degli agenti. L'opera di questa ragione si circonda perciò di un alone di trascendenza, che prende anche una colorazione religiosa, per le reminiscenze agostiniane di un'umanità peccaminosa in cui sono sepolti dei semi di verità, che germogliano a sua insaputa e contro il suo volere. Identificando questa Provvidenza di Vico con la Provvidenza cristiana, gl'interpreti cattolici ne hanno còlto l'aspetto più apparente, che certo non ha una notevole importanza; ma si son lasciato sfuggire il significato razionalistico di tutto il processo storico e della sua ultima meta. Come dimenticare che la storia, in cui la Provvidenza opera, è nel tempo stesso per Vico la massima istanza della convertibilità umana del vero col fatto, della conoscenza con la realtà? Ciò vuol dire che le vie della Provvidenza non sono essenzialmente diverse da quelle della ragione, e che la meta comune è un'identica razionalità, nella cui luce s'illuminano e si spiegano tutte le fasi antecedenti del

processo storico. Certo, anche così intesa, immanentisticamente, la Provvidenza, non si dissipano tutti i residui della trascendenza di cui si avvolge, specialmente nelle fasi iniziali della storia umana. E quando anche la ragione s'è tutta spiegata tra gli uomini, una coscienza pienamente autonoma del proprio agire è ad essi sempre impedita dalle sopravvivenze di quel « certo », che ha radici permanenti nel fondo irrazionale e passionale dell'anima. Perciò, anche in quella fase, i disegni della Ragione-Provvidenza sorpassano in qualche modo l'intenzionalità empirica degli agenti. E d'altra parte, l'unità della ragione umana e della Provvidenza divina può esser sempre ricondotta dal Vico nei limiti dell'ortodossia religiosa, considerando l'una come fatta a immagine e similitudine dell'altra. Ma tutto ciò non prova se non che il pensiero vichiano è fasciato di misticismo e di trascendenza; il suo nucleo è però schiettamente immanentistico, perché umani sono i mezzi e le vie della Provvidenza, umani i fini che essa realizza. L'interpretazione cattolica sarebbe fondata, solo se tutta la storia umana si modellasse su quella degli ebrei, che è retta dalla volontà imperscrutabile e trascendente di Dio. Ma Vico, pur accettando devotamente il privilegio del popolo eletto, oppone alla storia ebraica quella della restante umanità che, a differenza della prima, è fatta dagli uomini e non direttamente da Dio, e di cui vanno perciò ricercate le ragioni nella mente umana. Che l'uomo, artefice della propria storia, sia stato fatto a sua volta da Dio, non toglie autonomia alla sua opera, ma solo conferma l'unità profonda del divino e dell'umano.

Un'ultima istanza a favore di questa interpretazione ci è data dal duplice senso in cui è presa, negli scritti del Vico, l'azione della Provvidenza. A volte, e più spesso, vi si parla di un'azione diretta della Ragione-Provvidenza sui destini degli uomini; a volte invece di una persuasione insita agli uomini di una Provvidenza che li regge e li guida, in modo che la loro opera scaturisce direttamente da quel convincimento soggettivo. I due significati, oggettivo e soggettivo, dovrebbero essere appropriati, rispetti-

vamente, ai due stadi della storia umana, perché nel primo, non sapendo gli uomini ciò che veramente fanno, si lasciano guidare dall'alto, mentre nel secondo sono in grado d'intendere quel che la ragione esige. Però questa distinzione non si trova nel testo vichiano, che si serve dei due significati con una certa promiscuità. Tuttavia, reciprocandoli anche imprecisamente, il Vico mostra di riconoscere che la coscienza umana della razionalità si adegua o tende ad adeguarsi al significato oggettivo e divino della razionalità che presiede alle vicende del mondo.

6.

LA « SCIENZA NUOVA »

Tra le numerose scienze comprese nella *Scienza Nuova*, due specialmente emergono, formando la solida intelaiatura di tutta l'opera: la metafisica e la storia. La prima non è più la dottrina delle forme naturali che abbiamo incontrata nel *De antiquissima*, ma è una metafisica della mente umana posta a fondamento della storia. Poiché infatti il Vico muove dal principio che il mondo storico delle nazioni è stato fatto dagli uomini, bisogna, egli dice, poterne mostrar le ragioni nelle modificazioni stesse della mente umana. Sorge di qui l'idea di una metafisica, che, a differenza dalla precedente, non dà l'astratto schema di un mondo naturale, che solo Dio che l'ha fatto può intendere, ma che espone una storia ideale eterna, sulla quale corrono le storie positive delle nazioni. E a questa metafisica storicizzata corrisponde una storia speculativa, cioè non mera raccolta di fatti, ma contesto di eventi permeati di concetti filosofici che ne illustrano l'intima genesi. Si tratta dunque di due scienze concepite in modo strettamente unitario, ciò che fa la loro forza; mentre « hanno mancato per metà, così i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità dei filologi, come i filologi che non curarono di avverare le loro autorità con la ragione dei

filosofi »[61]. Quindi Platone vagheggiò una repubblica utopistica, ricca di significato, ma povera di realtà; Tacito meditò la storia da politico, smarrendo la ragione ideale dei fatti; ora alla *Scienza Nuova* è affidata l'unificazione di Platone e di Tacito. Infine, per l'identità già notata della ragione universale che presiede al corso delle cose umane con la Provvidenza divina, la metafisica della mente può prendere anche il nome di teologia, purché non la si confonda con la teologia dommatica fondata sulla rivelazione, ma la si consideri come una teologia ragionata e positiva, che dimostri storicamente gli atti della Provvidenza[62].

È evidente che, così intesa, la nuova metafisica prenda le mosse dalla gnoseologia del *De antiquissima*, dove s'indagano appunto le forme e le modificazioni della mente umana; ma, invece di limitarsi a considerarle nel loro significato psicologico, le eleva a categorie, o, secondo il linguaggio vichiano, a « degnità » della storia. L'ordinamento di quelle forme si determina definitivamente nella *Scienza Nuova* in tre gradi ascendenti: senso, fantasia, ragione. Gli uomini, infatti, prima sentono senza avvertire, poi avvertono con animo perturbato e commosso, infine riflettono con mente pura. Saranno perciò questi anche i gradi dello svolgimento storico dell'umanità.

In sede metafisica, Vico non si sofferma a lungo sul primo dei tre gradi; ma, per l'affinità ch'egli nota tra il primo e il secondo, e per la comune opposizione col terzo, è portato spesso a contrarre la triade in una diade: fantasia sensibile e ragione. La fantasia è da lui intesa come una facoltà molto complessa. Da una parte essa è fondata sulla memoria, anzi, non è che « memoria dilatata e composta »; dall'altra è facoltà produttiva di immagini,

[61] Seconda *Scienza Nuova*, 10ª Dignità.
[62] Seconda *Scienza Nuova*, ed. Nicolini, I, p. 126. « Laonde cotale scienza deve essere una dimostrazione, per così dire, di fatto storico della Provvidenza; perché deve essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi provvedimenti degli uomini ha dato a questa gran città del genere umano. »

che realizza mediante il ravvicinamento o la trasposizione o la combinazione d'impressioni sensibili. Ma, oltre questi aspetti, che con linguaggio moderno potremmo dire teorici, c'è un altro aspetto sentimentale o passionale della fantasia, che consiste nell'esprimere con immagini un perturbamento o una commozione dell'anima. L'uomo che è agitato da un interno tumulto e non ha ancora la capacità di dominarlo e chiarificarlo con la forza della ragione, è portato a manifestarlo con immagini sensibili, tanto più vive e robuste, quanto più spontaneo e potente è l'impulso interiore. Il linguaggio, la poesia, il canto sono queste naturali manifestazioni dell'anima; perciò la metafisica della mente, nella sua prima sezione che ha per oggetto le produzioni della fantasia, comprende sotto di sé due scienze strettamente connesse, la linguistica e la poetica.

La novità del punto di vista vichiano nella trattazione di queste discipline può essere misurata dal contrasto con le vedute tradizionali intorno ad esse. Il linguaggio era considerato come qualcosa di artificiale o di convenzionale, cioè come una specie di arte intenzionalmente escogitata in servizio dei bisogni di comunicazione tra gli uomini. E, da questa sua natura riflessa, si dava importanza preminente alla struttura logico-grammaticale del discorso, attribuendo all'aspetto immaginativo un valore meramente ornamentale. Per la poesia, aveva massima autorità, salvo sporadiche eccezioni, la *Poetica* di Aristotele, che faceva dell'arte un'imitazione dell'universale, cioè qualcosa d'intenzionale anch'essa, al fine di dilettare o d'istruire. Perciò qui pure l'elemento fantastico era degradato a una funzione strumentale, di procurar diletto o di rendere più amabile il vero, « condito in molli versi ». In una parola, l'intellettualismo dava la nota dominante, così alla linguistica, come alla poetica. Invece la concezione vichiana è, almeno nel suo motivo generatore, decisamente anti-intellettualistica. Essa considera la lingua e la poesia come produzioni spontanee e insieme necessarie, non dettate da esterne ragioni di utilità e di convenienza, ma procedenti da forze elementari, prelogiche,

dello spirito. Esse sono insomma creazioni, come le opere della natura, non artifici, come quelle della riflessione. « In cotal guisa i primi uomini delle gentili nazioni, come fanciulli del genere umano, dalla loro idea creavano essi le cose; ma con infinita differenza però dal creare che fa Iddio; perché Iddio nel suo purissimo intendimento conosce, e conoscendole crea le cose; essi, per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza di una corpolentissima fantasia; e, perch'era corpolentissima, il facevano con una meravigliosa sublimità, tale e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si creavano; onde furon detti Poeti, che lo stesso in greco suona che creatori » [63].

C'è dunque una creazione che nasce da ignoranza e da povertà, ed è quella della poesia. L'uomo primitivo, ignaro delle ragioni vere delle cose, è spinto a personificare in esse le sue immagini e i suoi sentimenti, cioè a dar senso e passione alle cose insensate: sorgono così le metafore e gli altri tropi di cui abbondano i poemi, e che non sono trasposizioni intenzionali da un genere a un altro, ma espressioni immediate di un'anima che ignora ogni distinzione di generi e, per inopia di mezzi riflessivi, dipinge le sue idee invece di analizzarle e di descriverle. L'estetica del Croce ha reso molto familiari al lettore moderno le ricche implicazioni di questa poetica. Dal contrasto tra la fantasia e la ragione, per cui quanto l'una è più viva e robusta, tanto più debole è l'altra e viceversa, Vico trae un nuovo criterio di giudizio dell'attività poetica, vedendo il pregio di essa, non in un'ascosa sapienza intellettuale, ma nella sensuosità delle immagini, nel vigore della dipintura dei caratteri, nell'immaginosa tessitura delle favole. Ed egli stesso dà un primo grande esempio della nuova critica letteraria nel secondo libro della *Scienza Nuova* dedicato a Omero.

In virtù dell'intellettualismo dominante fin dall'età classica, i poemi omerici erano considerati come ricettacoli di un'arcana sapienza e prime fonti della filosofia

[63] Seconda *Scienza Nuova*, II, p. 146.

e della teologia greca. Vico invece è colpito dalle sconvenienze che questa interpretazione trae con sé. Il carattere rozzo e primitivo dei costumi che i poemi descrivono, la natura violenta e passionale dei personaggi che si muovono sulla scena, l'intreccio fantasioso di azioni divine e umane, testimoniano una ben povera e strana sapienza. Sicché, a voler considerare da quest'angolo visuale i due poemi, si rischia di svalutarli e di ridurli a un tessuto d'incongruenze e di assurdità. Ma, esaminandoli come espressioni di una fantasia primitiva, passionale e corpulenta, tutte le notate sconvenienze si mutano in pregi incomparabili. Così il puntiglioso e iroso Achille, che sarebbe per la ragione una creatura inconsistente e vana, è una figura altamente poetica, per la forza stessa della passionalità che da lui si sprigiona e che trova espressione appropriata nelle grandi immagini della lingua omerica. E in generale, « i costumi degli eroi omerici sono di fanciulli per la leggerezza delle menti, di femine per la robustezza della fantasia, di violentissimi giovani per lo fervente bollor della collera... e in conseguenza impossibile da un filosofo fingersi con tanta robustezza e felicità ». D'altra parte, anche il linguaggio omerico è un linguaggio eroico, cioè « una favella per somiglianze, immagini, comparazioni, nata da inopia di generi e di spezie, ch'abbisognano per diffinire le cose con proprietà, e in conseguenza nata per necessità di natura comune ad interi popoli » [64].

Con questa rivalutazione estetica dei poemi omerici è connesso, ma senza intrinseca necessità, il problema dell'esistenza storica di Omero. Il cantore dell'età eroica della Grecia è considerato dal Vico come un essere impersonale e collettivo, come una idea o un carattere eroico della grecità. Donde le conseguenze: « che perciò i popoli greci cotanto contesero della di lui patria e il vollero quasi tutti lor cittadino, perché essi popoli greci furono questo Omero. Che perciò variino cotanto le oppenioni d'intorno alla di lui età, perché un tale Omero veramente egli visse

[64] Seconda *Scienza Nuova*, III, p. 23, vol. 2°.

per le bocche e nella memoria di essi popoli greci dalla guerra troiana fino ai tempi di Numa. E la cecità e la povertà di Omero furono de' rapsodi. Omero compose giovane l'Iliade, quando era giovinetta la Grecia, e in conseguenza ardente di sublimi passioni, come d'orgoglio, di collera, di vendetta, le quali passioni non soffrono dissimulazione ed amano generosità — onde ammirò Achille eroe della forza —; ma vecchio compose poi l'Odissea, quando la Grecia aveva alquanto raffreddato gli animi con la riflessione, la qual è madre dell'accortezza; onde ammirò Ulisse, eroe della sapienza »[65].

Da quel che s'è finora detto intorno alla poesia e alla critica letteraria, si potrebbe esser tratti a concludere che Vico sia il vero fondatore dell'estetica moderna, cioè di una visione autonoma dell'arte, come attività della fantasia esprimente un contenuto passionale. Ma la conclusione sarebbe eccessiva, perché trascura un altro aspetto del pensiero vichiano, che costringe la nuova intuizione a rientrare nell'àmbito della poetica tradizionale. Nell'esaminare il rapporto *verum-factum* abbiamo notato che la produttività delle potenze elementari dell'anima individuale e collettiva non è autonoma, ma è guidata e sorretta da lumi di verità disseminati e sepolti nel fondo stesso dell'anima. Ciò vuol dire che quel che si esprime nella fantasia non è soltanto un contenuto passionale individualizzato, ma anche, attraverso di esso, un contenuto universale e razionale. In altri termini, l'individuo primitivo non potendo, per povertà di riflessione, esprimere adeguatamente la razionalità della propria natura, la esprime fantasticamente, per mezzo di immagini sensibili. Così l'intellettualismo che sembrava bandito dalla concezione vichiana, vi rientra mediatamente, traendo con sé tutti i relitti della poetica aristotelica. Per farcene convinti, seguiamo da vicino il testo della *Scienza Nuova*. « I primi uomini — dice Vico — come fanciulli del genere umano, non essendo capaci di formare i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poe-

[65] *Ibid.*, III, p. 34, vol. 2°.

tici, che sono generi universali e fantastici, da ridurvi, come a certi modelli, o pure ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascun suo genere somiglianti. »[66] Che cosa sono questi universali fantastici se non una variante della definizione aristotelica della poesia come imitazione o rappresentazione dell'universale? Nell'un caso e nell'altro, è sempre la stessa materia intelligibile che la filosofia intende con la riflessione, mentre l'arte, per la sua natura irriflessa, la rappresenta con immagini. A torto noi crediamo che nella *Scienza Nuova* si parli di pura poesia; in realtà, vi si parla prevalentemente di sapienza poetica e di metafisica poetica.

Questi presupposti aristotelici sono così radicati nel pensiero del Vico, che egli non sospetta neppure che possano contrastare con la nuova concezione del potere demiurgico della fantasia. La dottrina della mimèsi è da lui testualmente accettata: « I fanciulli vagliono potentemente nell'imitare... Questa dignità dimostra che il mondo fanciullo fu di nazioni poetiche, non essendo altro la poesia che imitazione... Tutte le arti del necessario, utile, comodo, e in buona parte anche dell'umano piacere, si ritrovarono nei secoli poetici, innanzi di venire i filosofi: perché l'arti non sono altro che imitazioni della natura e poesie in qualche modo reali »[67]. Egli accetta perfino la distinzione aristotelica tra l'arte e la storia e la superiorità della prima sulla seconda: « Il vero dei poeti, egli dice, è in un certo modo più vero del vero degli storici, perché è un vero nella sua idea ottima, e il vero degli storici sovente è vero per capriccio, per necessità, per fortuna »[68]. E se infine consideriamo compiutamente i saggi di critica letteraria che Vico ci ha lasciati, troviamo che le valutazioni puramente estetiche cedono di gran lunga a quelle di carattere storico-filosofico. Omero è grande poeta, non solo perché dotato di robusta fantasia, ma anche e principalmente perché, con la forza della sua fantasia, ha rappresentato vivamente

[66] Seconda *Scienza Nuova*, 49ª Dignità.
[67] *Ibid.*, 51ª Dignità.
[68] Prima *Scienza Nuova*, III, cap. XXXIII.

lo spirito greco dei suoi tempi. Egli è stato « il primo storico il quale ci sia giunto di tutta la gentilità; onde dovranno, quindi appresso, i di lui poemi salire nell'alto credito d'essere due grandi tesori dei costumi dell'antichissima Grecia »[69]. Per questo riguardo, egli volentieri li avvicina alle leggi delle XII Tavole, poemi « seriosi », che ritraggono immaginosamente alcuni aspetti della vita giuridica degli antichissimi popoli del Lazio.

Se volessimo esporre in forma alquanto paradossale la nostra conclusione, diremmo che, tra le molte scienze aspiranti alla qualifica di « nuova » nell'opera vichiana, nessuna era, più dell'estetica, lontana dal meritarla, almeno nell'intenzione del Vico. Prendendo come simbolo l'universale fantastico, troviamo che in esso l'elemento estetico è espresso dall'aggettivo, l'elemento intellettuale dal sostantivo; e questo è il rapporto reale dei due termini. Certamente, l'aggettivo ha la sua importanza, perché limita e in parte neutralizza il sostantivo, escludendone le più immediate pretensioni intellettualistiche. Quindi, dal punto di vista vichiano, non è più lecito parlare di una riposta sapienza dei poeti, né di una intenzionale finalità edonistica o istruttiva della loro opera; ma i valori dell'intelletto si manifestano e si esplicano mediatamente e inconsapevolmente attraverso le immagini della fantasia, determinando una ininterrotta continuità delle due fasi di sviluppo della razionalità umana. Di un dominio autonomo dell'estetica non si ha alcun diritto di parlare: si tratta di una stessa ragione che in due fasi successive si esprime in due modi differenti, secondo un piano rigorosamente unitario. E si aggiunga che l'espressione per mezzo d'immagini non ha un puro significato poetico e artistico, nel senso che noi moderni attribuiamo a questo termine. La fantasia permea tutte le attività dell'uomo primitivo: diritto, morale, religione, scienza, politica, tutto riveste agli albori della vita umana una forma fantastica. E Vico è spinto ad accentuare le affinità tra questi diversi domini, piuttosto che a segna-

[69] Seconda *Scienza Nuova*, III, p. 41, vol. 2°.

larne le differenze e a circoscrivere una sfera puramente estetica, appropriata alla poesia e alle arti belle. Omero e la legge delle XII Tavole, i caratteri eroici e gli atti solenni e formali della giurisprudenza, i governi aristocratici e le religioni politeistiche, sono da Vico allineati sullo stesso piano, come aspetti molteplici di una identica mentalità; sì che la valutazione estetica resta sommersa in una marea di giudizi eterogenei e disparati. In tutti i casi, si tratti di diritto fantastico o di religione fantastica o di morale fantastica, la funzione della fantasia è quella di un mero aggettivo; sono invece i sostantivi, diritto, religione, morale, ecc., quelli che danno il contenuto alla critica e alla valutazione vichiana. E tra forma e contenuto, il secondo ha ancora un'importanza predominante.

L'attribuzione a Vico della paternità di un'estetica nel senso moderno della parola dipende dal fatto che, per la sopravvalutazione della forma sul contenuto introdotta posteriormente dalla filosofia kantiana, il lettore moderno è stato tratto a leggere Vico con gli occhi di Kant, cioè a isolare e a porre in piena evidenza l'elemento formale e comune della produzione fantastica, ricacciando nell'ombra il contenuto intellettualistico e differenziato, che era ancora al centro della concezione vichiana. Indubbiamente questa reinterpretazione pone in luce l'elemento più vivo e fecondo della concezione vichiana; ma, in sede di pura interpretazione storica, bisogna riconoscere che in Vico v'è confusione e miscuglio inestricabile dell'antico e del nuovo. Del che ci ha dato conferma lo stesso Croce, che più di ogni altro ha modernizzato la poetica vichiana. Egli ha notato la natura ibrida degli universali fantastici, « che sarebbero qualcosa di mezzo tra l'intuizione che è individuale e il concetto che universalizza », ed ha mostrato che essi si appropriano più al carattere del mito che a quello della poesia. « Quel carattere poetico, quell'universale fantastico, che introdotto nell'estetica come principio esplicativo della poesia dà luogo a tante insuperabili difficoltà, è per l'appunto la definizione del mito... Le contraddizioni nell'universale fan-

tastico stanno perfettamente a posto nella dottrina del mito; il quale è appunto questa contradizione: un concetto che vuol essere immagine e un'immagine che vuol essere concetto, e perciò un'inopia, anzi un'impotenza potente, un contrasto e una transizione spirituale, dove il nero non è ancora e il bianco muore. » [70]. Ma bisogna anche aggiungere che per Vico la poesia non è che mito, se pure v'è in essa qualcosa che prelude a un'intuizione più schietta.

La seconda parte della metafisica, cioè la dottrina della ragione « tutta spiegata », in contrasto con quella del senso e della fantasia, non è sviluppata dal Vico con eguale ampiezza della prima. Egli s'indugia a preferenza sulle forme più primitive e immediate della vita dello spirito, segnalandone la puntuale antitesi con le più progredite. Di queste ultime, appunto perché più familiari e spiegabili con princìpi autonomi, non si dà soverchia cura, e si limita a vedere in esse l'epilogo dell'oscuro travaglio delle fasi antecedenti. Ma, almeno in via mediata, la metafisica della ragione contiene in sé il principio esplicativo della metafisica del senso e della fantasia; perciò la presenza di essa nell'opera vichiana si rivela particolarmente in quel complesso di canoni di ermeneutica storica che, col nome di « dignità », formano la necessaria premessa di tutta l'indagine. Noi li abbiamo fusi nel contesto della nostra esposizione; Vico li enumera singolarmente all'esordio della seconda *Scienza Nuova*, per richiamarli poi di volta in volta nel corso della ricostruzione della storia umana. Tali sono, p. es., i concetti del certo e del vero, della filologia e della filosofia, del senso comune, delle forme dello spirito e del loro graduale spiegamento. Ad essi si aggiungono alcune lapidarie massime, che concentrano le più essenziali esperienze della storiografia vichiana. Per es.: « L'uomo per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa di sé regola dell'universo » [71]. « È altra pro-

[70] CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, 1933 [3], pp. 66-67.
[71] 1ª Dignità.

prietà della mente umana, che ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute e presenti .»[72] « Idee uniformi nate appo interi popoli tra essi loro non conosciuti debbono avere un motivo comune di vero. »[73] « Natura di cose non è altro che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise. »[74] « Le tradizioni volgari devono avere avuto pubblici motivi di vero, onde nacquero e si conservarono da interi popoli per lunghi spazi di tempi. »[75] « Il mondo dei popoli da per tutto cominciò dalle religioni. »[76] Anche qui si può notare, come in tutta la dottrina vichiana, una continua confusione tra puri concetti formali e giudizi empirici, che turba e complica la linea dimostrativa della *Scienza Nuova*.

Su queste assise metafisiche è fondata la storiografia vichiana, che vuol ricostruire la genesi e lo sviluppo dell'umanità, seguendo l'ordine e l'esplicazione dei modi o delle forme ideali della mente. Ma una limitazione preliminare compromette l'universalità del piano storiografico: la storia degli ebrei è dal Vico sottratta all'applicazione del principio secondo il quale gli uomini sono artefici della propria vita; essa è opera immediata di Dio e perciò bisogna, secondo il criterio del *verum-factum*, ricercarne la ragione genetica nel consiglio divino. Ha avuto coscienza il Vico del grave *hiatus* che in questo modo egli creava tra due rami strettamente connessi e intrecciati della stessa storia umana? Il riserbo che egli si è imposto, nella sincerità delle sue convinzioni religiose, cede talvolta alla tentazione di un'applicazione più unitaria del suo principio. Così, nella prima *Scienza Nuova* leggiamo che « si ritrova la poesia essere stata la lingua primitiva e comune di tutte le antiche nazioni, anche dell'ebrea, con certe differenze però fondate sulla diversità della vera religione delle gentili e di Adamo, quantunque nudo di parlari,

[72] 2ª Dignità.
[73] 13ª Dignità.
[74] 14ª Dignità.
[75] 16ª Dignità.
[76] 30ª Dignità.

restato però illuminato dal vero Dio »[77]. V'è qui un tentativo di sconfinamento dai limiti prefissi, che, spinto più innanzi, avrebbe potuto rivoluzionare l'ermeneutica biblica, ravvicinando i Profeti a Omero e considerandoli, sulle tracce di Spinoza, come caratteri poetici della nazione ebraica. Ma Vico volle arrestarsi sulla china, ed espunse il brano citato dalla seconda *Scienza Nuova*. Questo riserbo gli era facilitato dalla sua ignoranza della lingua ebraica e dal fatto stesso che la limitazione dell'indagine alla storia dei gentili lo assolveva da ogni obbligo di narrare secondo i modelli tradizionali quella del popolo eletto, evitando così lo stridente contrasto dei due metodi. È strano tuttavia che egli si sia scarsamente accorto degli assurdi a cui andava incontro per effetto del suo dualismo storiografico: per citarne uno solo, basti considerare che la storia del medio evo cristiano, come evidente prosecuzione di quella dell'età classica, assumeva caratteri meramente umani in contrasto con la natura divina della storia degli ebrei.

L'umanità primitiva, da cui prende le mosse la storiografia vichiana, è quella dell'età posteriore al diluvio, ridotta allo stato ferino del vagare sperduta sulla terra, dopo le grandi catastrofi della narrazione biblica. Questo esordio è il più acconcio ai fini del Vico, perché, senza compromettere il mito religioso della creazione di Adamo, gli consente di prender l'uomo in uno stato di completa barbarie, mitigata però da qualche sepolto lume di ragione, residuo della perfezione originaria. In tal modo egli può mostrare come, senza soccorso estraneo, per un graduale spiegamento d'interne forze razionali, superiori alla consapevolezza empirica degl'individui, l'umanità passa dalla barbarie alla civiltà, percorrendo le tre fasi segnate dalla metafisica, del senso, della fantasia, della ragione.

Facilitato per questo riguardo, il compito però diventa più arduo per la difficoltà in cui si trova lo storico — che è uomo civile, avvezzo a giudicare alla propria

[77] Prima *Scienza Nuova*, III, cap. II.

stregua i suoi simili — di penetrare e ricostruire la mentalità dei primitivi. Come si esprime scultoreamente Vico, la natura della nostra mente, « troppo ritirata dai sensi », e assottigliata con l'arte dello scrivere e quasi spiritualizzata con la pratica dei numeri, ci vieta « di poter entrare nella vasta immaginativa di quei primi uomini, le menti dei quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualizzate, perch'erano tutto immerse nei sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite nei corpi: onde... or appena intender si può, affatto immaginar non si può, come pensassero i primi uomini che fondarono l'umanità gentilesca. In tal guisa i primi poeti teologi si finsero la prima favola divina, la più grande di quante mai se ne finsero appresso, cioè Giove, re e padre degli uomini e degli dèi, in atto di fulminante; sì popolare, perturbante ed insegnativa, che essi stessi che sel finsero, sel credettero e con ispaventose religioni il temettero, il riverirono e l'osservarono... Così Giove nacque in Poesia e naturalmente carattere divino, ovvero, un universale fantastico »[78].

La religione è dunque la prima rivelazione di umanità nel mondo ferino e selvaggio. Fenomeni naturali, come fulmini e tuoni, sono stati certamente le occasioni del suo risveglio nel cuore umano; ma la ragione vera è stata quel senso del divino che l'uomo ha in sé e che, in presenza di eventi esterni, lo ha spinto — a differenza dagli altri animali — ad alzare gli occhi e ad avvertire il Cielo. Per la stessa ragione, anche nelle forme più idolatriche della religiosità primitiva, non si è mai dato che gli uomini adorassero bruti oggetti della natura o dell'arte, ma sempre la divinità di essi, cioè un principio spirituale adeguato alla spiritualità del sentimento che vi si specchia.

Insieme con la religione, altri due princìpi contribuirono a umanizzare quei selvaggi: il contrarre « giuste nozze », da cui uscì fuori l'istituto familiare e più tardi quello politico, e il seppellire i morti in proprie terre a ciò destinate, donde si formò la religione degli antenati

[78] Seconda *Scienza Nuova*, II, pp. 148, 150.

e delle genti. Ma dell'efficacia di questi princìpi sull'incivilimento umano, gl'immediati esecutori e ministri non ebbero nessuna coscienza: nelle loro azioni essi intendevano perseguire dei fini particolari e contingenti, appropriati alla rozzezza della loro mente; fu quindi la Provvidenza che, giovandosi dei lumi di verità sepolti nella loro natura, ne indirizzò gli atti particolari verso una meta più alta. Di questa trascendenza dei fini della storia, il Vico ha, piuttosto che l'idea chiara, un profondo sentimento religioso, che lo porta costantemente ad accentuare il constasto tra ciò che intenzionalmente gli uomini credono di fare, e ciò che in realtà fanno, o che la Provvidenza fa per essi. « Questo mondo, egli dice, senza dubbio è uscito da una mente spesso diversa e a volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari che essi uomini s'avean proposti; dei quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra. Imperocché vogliono gli uomini usare la libidine bestiale, e ne fanno la castità dei matrimonii onde surgono le famiglie; vogliono i padri esercitare smodatamente gl'imperii paterni sopra i clienti, onde surgono le città. Vogliono gli ordini regnanti dei nobili abusare la libertà signorile sopra i plebei, e vanno in servitù delle leggi, che fanno la libertà popolare; vogliono i popoli liberi sciogliersi dal freno delle leggi e vanno nella soggezione dei monarchi; vogliono i monarchi in tutti i vizi della dissolutezza, che gli assicuri, invilire i loro sudditi, e li dispongono a sopportare la schiavitù di nazioni più forti; vogliono le nazioni disperdere sé medesime, e vanno a salvarne gli avanzi dentro le solitudini, donde qual fenice nuovamente risurgono. Questo, che fece tutto ciò, fu pur mente, perché il fecero gli uomini con intelligenza, non fu fato; perché il fecero con elezione, non caso; perché con perpetuità, sempre così facendo, escono nelle medesime cose » [79].

In questa accentuazione della trascendenza, Vico tal-

[79] Seconda *Scienza Nuova.* Conchiusione dell'opera.

volta giunge fino a ricalcare le orme dell'utilitarismo di Hobbes, attribuendo all'uomo solo un bisogno egoistico di salvezza, che progressivamente si dilata, a misura che la Provvidenza gli offre un più vasto teatro di azione. « Quindi l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl'imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerzi, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il gener umano: l'uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propria: adunque non da altri che dalla Provvidenza divina deve esser tenuto dentro tali ordini a celebrare con giustizia la familiare, la civile e finalmente l'umana società. »[80] Ma, come ha notato il Croce, questo estremo utilitarismo, che tenderebbe a scavare un abisso tra l'uomo e la Provvidenza, non esprime adeguatamente il pensiero vichiano. È vero infatti che i fini provvidenziali sono trascendenti; ma si tratta di una trascendenza relativa e razionalmente spiegabile, che si esplica nel contesto delle stesse azioni umane e che ha i suoi addentellati nei latenti valori universali dell'umana natura. Un'assoluta e imperscrutabile trascendenza annullerebbe il principio secondo cui l'uomo sa quel che fa, e renderebbe impossibile la *Scienza Nuova*; invece la trascendenza relativa e scrutabile che Vico in realtà ammette non differisce sostanzialmente da quella che sussiste tra la ragione e il senso.

Una particolareggiata analisi della storiografia vichiana sorpasserebbe i limiti della nostra indagine. Basti qui notare che il criterio informativo di essa oscilla tra la dicotomia fantasia-ragione e la tricotomia senso-fantasia-ragione. Sotto il primo aspetto, togliendo in esame i documenti della storia greco-romana, Vico si propone di mostrare che « dove la riflessione è scarsa e la fantasia è gagliarda, sono anche gagliarde le passioni, violenti i

[80] Seconda *Scienza Nuova*, I, *Del metodo*.

costumi, aristocratici (o feudali) gli stati, sottoposte a rigida autorità paterna le famiglie, dure le leggi, simbolici i procedimenti dei negozi giuridici, metaforici i linguaggi, geroglifiche le scritture. Per contrario, dove la riflessione predomina, la poesia si dilegua o si riempie di filosofia, i costumi si fanno miti, le passioni regolate, i popoli assumono i governi, le leggi si compenetrano di equità, le procedure si semplificano, i linguaggi si sfrondano di metafore, le scritture diventano alfabetiche »[81].

Ma non sempre il Vico si contenta di questa contrapposizione alquanto generica, e talvolta si dà ad applicare con maggiore precisione (e quindi con maggiore artificiosità) lo schema triadico, facendo corrispondere a ciascuna delle tre facoltà dell'anima una determinata età storica. Così egli parla di tre specie di nature: la prima poetica o creatrice, che diede ai corpi l'essere di sostanze animate di dèi; la seconda eroica, tratta dagli eroi che si credettero discendenti dagli dèi; la terza umana, cioè intelligente, benigna, ragionevole. Tre specie di diritti naturali: il primo divino, che tutto fa dipendere dalla divinità; il secondo eroico, ovvero della forza, ma già prevenuta dalla religione, che sola può tenere in dovere la forza; il terzo umano, dettato dalla ragione tutta spiegata. Tre specie di governi: divini o teocratici, eroici o aristocratici, umani (« nei quali per l'ugualità dell'intelligente natura, tutti si eguagliano con le leggi »). Tre specie di lingue: « la prima una lingua divina mentale per atti muti religiosi o divine cerimonie, la seconda per imprese eroiche, la terza per parlari articolati ». Tre specie di caratteri: divini o geroglifici, per universali fantastici e per generi intelligibili. E così seguitando, Vico pone tre specie di giurisprudenza, tre specie di autorità, tre specie di giudizi.

Una completa coordinazione degli elementi corrispondenti delle varie triadi, il Vico non ha dato, né poteva dare: troppa resistenza avrebbe offerto il materiale « filologico » alla coartazione nei rigidi schemi della metafisica della mente. Ma, ad ogni modo, il pregio della sto-

[81] CROCE, *op. cit.*, pp. 103-4.

riografia vichiana non è in questa schematizzazione, bensì nell'interpretazione sagace di singoli eventi e di singoli istituti della storia umana alla luce delle nuove categorie mentali o dignità storiche. Specialmente il periodo dell'antichità romana è stato dal Vico esplorato con maggior cura e illuminato da geniali scoperte. Sulle lotte tra patrizi e plebei, sulla clientela, sulla legislazione formalistica delle XII Tavole e su quella equitativa dell'età seguente, sulle istituzioni religiose, politiche, sociali della romanità, egli ha espresso delle intuizioni profonde, sebbene spesso in forma rapsodica e con giustificazione insufficente o arbitraria, che una più matura filologia ha in seguito ripreso e sviluppato.

Con l'esplicarsi delle tre fasi del senso, della fantasia, della ragione, si conclude ciò che nel linguaggio vichiano prende il nome di « corso storico ». E la prima *Scienza Nuova* si arresta a questo epilogo, come se l'intero processo storico fosse esaurito per l'adempimento del suo fine. Ma nella seconda *Scienza Nuova* appare al seguito del corso un « ricorso », cioè il ricominciamento di un nuovo ciclo, la cui idea è suggerita al Vico in parte da reminiscenze di vedute classiche, in parte dalle proprie esperienze storiografiche, sul declino della civiltà antica e sulla nuova barbarie medievale che risorge da essa. La successione del ricorso al corso è ammessa da lui senza una vera e propria giustificazione. « Si son finora osservati, egli dice, corrispondersi con meravigliosa acconcezza i tempi barbari primi e i tempi barbari ritornati;... così si può facilmente intendere il ricorso delle cose umane nel risurgere che fanno le nazioni. » Ma una giustificazione implicita si può ricavare da tutto il contesto dell'opera, nel senso che la perfezione raggiunta dal corso storico nella sua ultima fase contiene impliciti i germi di una dissoluzione. La libertà eccessiva, la mollezza dei costumi, l'egoismo dei ceti dominanti, insomma tutte le ragioni che nella storiografia del tempo concorrevano a spiegare la decadenza e la caduta dell'impero romano, sono implicitamente postulate per giustificare l'innesto del ricorso nel corso. Di qui poi tutto procede pia-

namente. Con sagaci analogie, Vico dimostra che le forme e gli istituti della prima barbarie ricorrono nella seconda: tornano i giudizi divini, i « ladronecci eroici e le schiavitù eroiche; tornano i primi asili del mondo presso vescovi e abati; torna la clientela antica sotto il nome di feudalità; risorge Omero in Dante, il poeta della nuova fase eroica del mondo »[82]. Ma a questo punto è lecito chiederci: si tratta forse di un ricominciamento totale, come se l'intero lavoro umano del primo ciclo fosse sommerso e distrutto? Bisognerebbe in tal caso riconoscere che la visione ciclica del pensiero classico si sia completamente sovrapposta alla visione progressiva e moderna, che si desume dallo svolgimento del corso storico. Vico non si propone neppure il problema, sì che l'interprete può solo per via indiretta inferire che l'accennata conclusione ripugnerebbe a tutto lo spirito della *Scienza Nuova*. Non poteva inoltre sfuggire al Vico che non tutte le conquiste umane della civiltà classica sono andate disperse, ma alcune di esse si son conservate nel medio evo; anzi, se n'è aggiunta un'altra più importante, la religiosità cristiana. Come pensare che la ritornata barbarie del medio evo, essendo già dall'inizio permeata dallo spirito del cristianesimo, possa pareggiarsi a quella dell'umanità primitiva? È necessario dunque concludere che per Vico l'inizio del ricorso si dà in un punto più alto del precedente, e che, in ultima istanza, la dottrina dei cicli è conciliabile con la generale intuizione evolutiva e progressiva della filosofia vichiana. L'idea di un movimento a spirale delle cose umane, sebbene sia stata formulata più tardi, è quella che meglio si appropria a rappresentare immaginativamente la doppia esigenza della circolarità e del progresso.

In conclusione, la potente genialità di questa filosofia e le intime discordanze in cui si dibatte ci spiegano l'attrazione che essa ha esercitato sulle menti e insieme la difficoltà di una piena comprensione che ha sempre in-

[82] *Ibid.*, v, p. 134, vol. 2°.

contrato. L'elemento speculativo e l'elemento storico — il vero e il certo — ci appaiono concepiti in uno sforzo grandioso di mutua compenetrazione, eppure non ancor fusi in una sintesi organica, sì che continuamente sconfinano dai propri limiti e si sovrappongono l'uno all'altro creando un intreccio bizzarro e barocco in cui spesso la ragione dell'interprete si smarrisce. Quale meraviglia allora se la mentalità illuministica, scarsamente dotata com'era di genio sintetico, si sia mostrata poco atta a comprendere quel Vico che, pure, cominciava ad amare? La prevalenza dei suoi interessi astrattamente razionalistici doveva portarla ad accentuare il vero a danno del certo, e così a sovrapporre i propri ideali riformistici al corso storico, comprimendolo in luogo di spiegarlo. È quello che osserveremo nelle filosofie del Filangieri e del Pagano.

Bisognava, per meglio intendere Vico, poterlo reinterpretare alla luce di una filosofia dello spirito come attività creatrice e sintetica. Ed è qui il pregio dell'ermeneutica contemporanea, che ha saputo giovarsi del potente aiuto del criticismo kantiano. Pure, il tentativo di risolvere senza residui la dottrina del Vico in una filosofia dello spirito non soddisfa pienamente il nostro senso storico: noi infatti avvertiamo che c'è un fondo di verità non trascurabile nella veduta positivistica che attribuisce a Vico la paternità di una filosofia della storia, nel senso più tradizionale e teologico della parola, come sovrapposizione delle idee ai fatti, del vero al certo. Questa non è più per noi la grande scoperta del Vico; è piuttosto il limite di essa o il residuo dell'incompleto processo di fusione del vero col certo. Ma la sua presenza non è eliminabile, senza rischio di deformare la visione vichiana nella sua totalità. La relativa trascendenza della ragione, gli elementi della religiosità tradizionale incorporati nel sistema, anche se discordanti con esso, l'idea del ricorso storico, hanno il loro centro comune in una filosofia teologizzante sovrapposta alla storia come forma trascendente a materia inerte, e non amalgamata con essa, come categoria spirituale a materia sensibile. Di qui il motivo

permanente e la limitata giustificazione dei tentativi positivistici e cattolici di contestare l'interpretazione, che per antonomasia possiamo chiamar crociana, della dottrina del Vico.

7.

GLI EPIGONI

Se ora ripassiamo dal Vico agli esponenti più tipici dell'Illuminismo italiano, avvertiamo un subitaneo abbassamento di tono. Sotto un certo aspetto, ci può anche sembrare d'entrare in una cerchia di problemi più circostanziati e di più attuale interesse. La lotta contro il feudalesimo, la rivendicazione del diritto contro il privilegio, l'affermazione dell'autonomia dello stato contro le indebite ingerenze ecclesiastiche, la preoccupazione di promuovere il benessere economico delle classi produttrici, sono i temi più generali che l'Illuminismo italiano mutua a quello francese, e sui quali esso diffonde la stessa luce di un razionalismo alquanto piatto e utopistico, ma animato dal calore di un vivo sentimento umanitario. In contrasto, il Vico, con la sua cultura antiquata, col suo gusto del primitivo e del barbarico, con la sua indifferenza verso i problemi più urgenti del tempo, sembra un uomo di altra età, un sopravvissuto dei vecchi cenacoli eruditi del '600. Ma Vico, nell'apparente ristrettezza dei suoi temi speculativi, attinge i valori universali dello spirito umano; sì che, quando sarà rimossa la patina di antichità dai suoi scritti, riapparirà la loro perenne giovinezza. Invece gl'Illuministi, passato l'ingenuo fervore riformistico del '700, sembreranno astratti ed enfatici, e le giuste esigenze di cui sono stati portatori dovranno essere rituffate nella storia per potere emergere nuovamente alla luce e riacquistare efficacia sulle menti umane.

Se ora vogliamo brevemente caratterizzare l'Illuminismo italiano della seconda metà del '700, esso ci appare raccolto in due centri principali di cultura, Napoli e Mi-

lano, diversi l'uno dall'altro per tradizioni ed indirizzi mentali, ma avvicinati dalla comune dipendenza dalle fonti francesi.

A Napoli la tradizione anticuriale, che ha avuto per massimo esponente il Giannone nella prima metà del secolo, s'è protratta e ravvivata nella seconda, per l'impulso ricevuto dalle riforme politiche della nuova monarchia borbonica. L'astratto razionalismo illuministico trovava la sua espressione pratica adeguata nell'idea di una legislazione che abolisse tutti i vecchi abusi e rimodellasse la vita del popolo secondo i dettami della schietta ragione. Ma il nativo buon senso napoletano si sforzava di temperare quant'era possibile le conseguenze rivoluzionarie di queste premesse, cercando di commisurare le leggi alla natura e alle condizioni storiche dei soggetti. Una delle più efficaci remore alla mania del legiferare *in vacuo* era data dai rifiorenti studi economici, che giovavano a riempire i nudi schemi giuridici di un più nutrito contenuto di rapporti e d'interessi umani. Due figure di economisti meritano principalmente, e per questo riguardo, d'essere ricordate: l'abate Antonio Genovesi e l'abate Ferdinando Galiani. Esse sono diversissime l'una dall'altra, per temperamento, per cultura, per il teatro su cui hanno operato: d'ingegno modesto e tenace il Genovesi, vissuto sempre nel ristretto ambiente napoletano come professore di filosofia e poi di economia in quell'università; geniale e brioso, ma incostante, il Galiani, trapiantato a Parigi, nel cuore stesso della società illuministica. Eppure, malgrado queste differenze, c'è una parentela ideale tra i due, che si rivela nello stesso gusto di particolarizzare e limitare l'universalismo razionalistico del tempo.

Il Galiani esordiva nel 1751 con un trattato *Della moneta*, in cui, contro la tesi mercantilistica, sosteneva « che la moneta, utilissima come il sangue nel corpo dello stato, ci si ha da mantenere per certi limiti, che siano proporzionati alle vene per cui corre; oltre ai quali accrescendosi o diminuendosi, diviene mortifera al corpo ch'ella reggeva. Non è, dunque, degna di essere accumu-

lata indefinitivamente dai principi e tesoreggiata. Quello che dee essere il solo oggetto della loro virtuosa avidità, perché è vera ricchezza, è l'uomo, creatura assai più degna di essere amata e tenuta cara dai suoi simili di quel ch'ella non è. L'uomo solo, dovunque abbondi, fa prosperare uno stato »[83].

E nei *Dialogues sur le commerce des blés*, posteriori di un ventennio (1770) e pubblicati dal Diderot e dalla D'Épinay, egli affrontava con lo stesso intento critico e limitativo il razionalismo dei fisiocratici, mostrando i pericoli di un'eccessiva libertà di commercio e la necessità di contemperare l'economia agricola con le forze equilibratrici delle industrie e dei commerci. Infine i due volumi di corrispondenza con la D'Épinay, testé pubblicati dal Nicolini, palesano, pur nell'apparente leggerezza della conversazione mondana, degli spunti di sano realismo in contrasto con le idealità utopistiche della cultura francese.

D'altra parte il Genovesi, inaugurando nel 1754 la cattedra di commercio fondata a Napoli dall'Intieri, sentiva anche lui il bisogno di particolarizzare gli astratti concetti della scienza economica, prendendo in esame le condizioni di un paese, come il Napoletano, d'estensione modesta, di scarse risorse, prevalentemente agricole, e di popolazione abbondante. Egli mirava pertanto a costituire sopra un'ampia e solida base agricola tutto l'edificio economico della nazione. Era propenso a un moderato liberismo agrario, controbilanciato però dal protezionismo industriale: le due direttive che, allora come in seguito, si combattevano aspramente, erano da lui considerate solo come mezzi contingenti, subordinati alle finalità superiori dello stato[84].

Anche il pensiero più strettamente filosofico del Genovesi, esposto in numerosi volumi scolastici, come le *Meditazioni filosofiche*, *Logica e metafisica*, *Diceosina o sia filosofia del giusto e dell'onesto*, non esce dai limiti di un

[83] GALIANI, *Della moneta*.
[84] Per un più ampio esame, si veda il mio volume *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, Bari, Laterza 1922.

moderato eclettismo. Del Vico, spesso ricordato con generiche lodi, serba poche tracce [85]; del Locke, da cui si è voluto da taluno farlo derivare, ne serba anche meno [86]. Forse gli spunti più profondi delle sue meditazioni filosofiche sono di origine cartesiana. « Quando mi concentro in me stesso, egli dice, uno dei grandi e dei più sicuri piaceri che allora provo è quello che nasce dalla coscienza della mia esistenza... Sono io? Io ho delle varie sensazioni e dei varii pensieri; sento il piacere e il dolore; amo, odio, ecc. Non ci sarebb'egli un soggetto di tutto ciò? Sarebbero queste modificazioni del nulla? » [87] E conclude per l'esistenza di un io sostanziale, che si distingue dalle proprie mutevoli affezioni, ed è dotato di libertà, ed ha l'immortalità in retaggio. A questo mondo spirituale si contrappone il mondo dei corpi, il quale « non ci presenta altra idea che di cosa distesa, solida e inerte » [88]: una dicotomia di pretto stile cartesiano, con una stessa unificazione teistica, senza per altro il rigore della logica di Cartesio, perché nella natura è ammessa la finalità, che contrasta col suo inerte meccanismo, e la concezione teistica risente troppo dell'ortodossia tradizionale.

Anche la *Diceosina* non sorpassa i limiti di un moderato eclettismo. Poiché l'uomo è un essere che vegeta, che sente, che ragiona, da queste diverse attività scaturiscono altrettante leggi destinate a custodirle e a promuoverle. La più alta è quella morale, che concerne l'essere razionale e gli prescrive: « guarda al tuo fine in ogni passo, cioè calcola tutti i rapporti delle azioni e non azioni col fine totale, e quivi dirigi tutto » [89].

[85] Per es. nella concezione del linguaggio: *Logica e Metafisica*, Milano 1835, p. 43.

[86] Per es. *Logica e Metafisica* cit., p. 95: « ogni uomo nasce ignorante. Le prime notizie che noi acquistiamo le abbiamo dal senso interno e dagli esterni. Dunque, a proporzione che si moltiplicano le nostre interne o esterne sensazioni e le idee che ce ne restano, così va crescendo il fondo delle nostre cognizioni ».

[87] *Meditazioni filosofiche su la religione e su la morale* (1758), Milano 1846, 1ª Meditazione, pp. 21, 26.

[88] *Ibid.*, 2ª Meditazione, p. 75.

[89] *Diceosina*, Milano 1831, I, p. 22.

Un esponente molto più acceso del pensiero illuministico è Gaetano Filangieri che, ispirandosi al Montesquieu, e polemizzando non sempre a proposito col suo modello, iniziava nel 1780 una *Scienza della legislazione*, rimasta interrotta al quinto volume per la morte immatura dell'autore. In lui si avverte che lo spirito rivoluzionario è in cammino e la ragione è impaziente di misurarsi sul campo della pratica coi suoi avversari. Egli scrive con l'entusiasmo di chi sente approssimarsi una nuova era. « Il popolo, esclama, non è più schiavo, e i nobili non sono più i tiranni. Il dispotismo ha bandita nella più gran parte dell'Europa l'anarchia feudale, e i costumi hanno indebolito il dispotismo. » Con vivacità epigrammatica, egli ci dipinge il vecchio mostro del feudalismo, ormai quasi debellato. « Cos'è la feudalità? È una specie di governo che divide lo stato in tanti piccoli stati, la sovranità in tante piccole sovranità, che smembra dalla corona quelle prerogative che non sono comunicabili; che non ripartisce l'esercizio dell'autorità, ma divide, distrae ed aliena il potere istesso, che spezza il nodo sociale invece di restringerlo, che dà al popolo molti tiranni invece di un solo re, al re molti ostacoli al fare il bene,... alla nazione un corpo prepotente che, situato tra il principe e il popolo, usurpa i diritti dell'uno con una mano, per opprimere l'altro con l'altra; che, in poche parole, mescolando in un istesso governo un'aristocrazia tumultuosa e un dispotismo diviso, ci lascia tutta la dipendenza della monarchia, senza l'attività della sua costituzione, e tutta la turbolenza della repubblica, senza la sua libertà. » [90]

La feudalità è lo spettro aborrito dalla mentalità illuministica, perché nel frazionamento della vita che essa porta con sé v'è il più grave ostacolo alla comunicazione dei lumi, che resta pertanto ristretta a una sfera limitata, dov'è costretta a fermarsi. Con la feudalità scompare anche la superstizione religiosa: « questa nemica dichiarata di ogni utile riforma; questa leva che agita la terra, fissando il suo punto di appoggio nei cieli ». E la stessa po-

[90] FILANGIERI, *Scienza della legislazione*, Firenze 1864, IV, 18.

litica perde, agli occhi del Filangieri, l'antico suo carattere di ferocia e d'intrigo, ed è attraversata da una potente corrente di umanità: « che un nuovo Machiavelli ardisca oggi di dire che un principe che vuol mantenersi deve imparare a non essere virtuoso, se non quando il bisogno lo richiede, che egli deve custodire con cura i suoi beni particolari e profondere quelli del pubblico; ch'egli non deve adempiere alla promessa; che non deve essere virtuoso, ma apparirlo;... tutta l'umanità si scaglierà contro di lui, e la pubblica disapprovazione sarà il giusto premio della sua bassezza » [91].

In questa rinnovata situazione spirituale si può e si deve affrettare la meta della felicità umana con un'illuminata legislazione, che tagli dalla radice gl'inveterati abusi e adegui la condizione storica dell'umanità al concetto speculativo di essa. « Le buone leggi sono l'unico sostegno della felicità nazionale; la bontà delle leggi è inseparabile dall'uniformità; e questa uniformità non si può ritrovare in una legislazione fatta tra lo spazio di ventidue secoli, emanata da diversi legislatori, in diversi governi, a nazioni diverse, e che partecipa di tutta la grandezza de' Romani e di tutta la barbarie de' Longobardi. » [92] L'uniformità non può essere che un prodotto della ragione, che dal centro irradia egualmente la luce su tutte le parti dell'edifizio sociale. E le più alte esigenze razionali sono riposte, non già in un immaginoso stato originario di natura « come alcuni misantropi sofisti pretendono », ma nel termine più perfetto della società civile.

È caratteristico notare che al Filangieri apparivano molto più vicine a questo ideale la Cina e la Russia che non l'Inghilterra e la Francia. Nella costituzione inglese egli non vede che gli avanzi bizzarri di un vecchio edifizio medievale: sente la mancanza di una estrinseca unità di piano legislativo, mentre gli sfugge la presenza di una intrinseca unità storica avente una forza ben diversa. « Così quello stato perde la sua influenza... e lo scettro

[91] *Ibid.*, Introduzione.
[92] *Ibid.*, Introduzione.

dell'Europa, dopo essere passato dalla Spagna nella Francia e dalla Francia nell'Inghilterra, pare che oggi sia per posarsi nelle mani dei moscoviti, ove le buone leggi lo chiamano. »[93] E il quadro storico si conchiude con l'immagine di un'imperatrice Caterina, che chiama a sé i deputati di tutte le città del suo vasto impero e dice loro: « Miei figli, discutete con me gl'interessi della nazione; facciamo che la mano della libertà sia destinata a pesare la sorte di un popolo intero nella bilancia della giustizia,... formiamo insieme un corpo di leggi che stabilisca saldamente la felicità pubblica, e che fissi per sempre la sorte dei vostri concittadini »[94].

Da questi esempi si può spiegare facilmente come per il Filangieri tutta la materia legislativa sia proiettata fuori della vita concreta dei popoli. Le leggi assumono un carattere sostanziale, che trascende i rapporti empirici tra gli uomini e si sovrappone ad essi, per innovarli totalmente. Egli afferma, sì, genericamente che « la miglior legislazione è quella che è più adatta allo stato della nazione da cui emana »; ma in atto poi trascura questo prudente accorgimento e conferisce alle leggi il potere sovrumano di creare, più che quello di ordinare.

Un affine temperamento razionalistico è Mario Pagano, autore di *Saggi politici* (1783-85), in cui s'è sforzato di conciliare Vico e Rousseau. Col secondo egli muove dal concetto di uno stato di natura, dove gl'individui sono indipendenti, e che poi la progressiva organizzazione della società trasforma radicalmente a spese di quella primitiva indipendenza. L'idilliaco quadro dello stato originario, in cui « i primi uomini vivevano senza fatica e stento », è confermato da una veduta scientifica, secondo la quale, primitivamente, l'asse della terra, oggi inclinato, era perpendicolare all'ellittica, ciò che importava un'eterna primavera nelle regioni settentrionali, propizia a una vita facile e benigna.

[93] *Ibid.*, I, 3.
[94] *Ibid.*, I, 7.

Ma il Pagano non s'indugia a lungo in questa visione; troppo vivo è nella sua mente il ricordo dei « bestioni » postdiluviani del Vico, che gli fa quasi affrettare l'avvento di quelle propizie catastrofi che tennero dietro alla prima inclinazione dell'asse terrestre. Questo spostamento dal punto di partenza dell'indagine è già molto significativo: prender le mosse dallo stato ferino, anziché da un perfetto stato di natura, significa concepire l'ulteriore corso storico come uno sviluppo, un progresso, invece che come una caduta. E questo progresso è fatto risalire, vichianamente, alle modificazioni della mente umana. « La natura dello spirito è l'attività. Esso è fatto per sentire ed operare. Quando non ha sensazioni, non idee, non desideri, cade nel torpore e nella noia, che è, per dir così, la morte dello spirito, la mancanza dell'esistenza. » Sta qui la ragione del continuo mutamento delle cose umane. È « il principio che gli uomini spinse alla società, è cotesta modificabile e perfettibile sua natura, o sia l'attività del suo spirito »[95].

Quale sarà la meta di questa evoluzione? Il ritorno alla perfezione e all'indipendenza originaria, cioè all'ideale rousseoiano attraverso Vico. « Chi non ha mai perduto l'indipendenza nativa, l'ama per sentimento; e chi per lungo servire n'ha smarrito il senso, deve per ragione far ritorno a quel primo stato. Il filosofo è per ragione ciò che l'uomo naturale è per sentimento. La filosofia ci ripone in quel piano stesso della natura, donde siamo stati per varii accidenti respinti. »[96] L'eclettismo del Pagano vorrebbe avere l'originalità di comporre le discordanti vedute in una serie progressiva: meccanica e fatale all'esterno; ma poi, « recandosi la luce della filosofia nel buio paese della storia, appare cosa diversa assai, e diviene spirituale da meccanica ch'ella si era ». Ma l'assunto fallisce in pieno, perché, secondo che prevale l'una o l'altra ispirazione, gli eventi della vita umana prendono una figurazione e un significato assai diversi, che cozzano in-

[95] PAGANO, *Saggi politici* (in *Opp.*, ed. Lugano 1831), II, 6.
[96] *Ibid.*, *Saggio*, V, 3.

sieme, mentre vorrebbero comporsi armonicamente. E la società a volte appare come la corruzione di un bene di natura, a volte come un progresso, a volte infine — per l'inserirsi di un tentativo di spiegazione naturalistica — come un fatto fisico, simile al crescere, al declinare e al morire degl'individui organici. In qual modo la perfettibilità umana si possa conciliare con la decadenza e la corruzione, il Pagano non spiega; vichianamente egli accetta l'idea del ricorso storico, affermando che « in generale le società tutte, senza esterne cagioni, per ingenito principio si disciolgono e si corrompono », e che l'organismo politico segue la stessa legge dell'organismo naturale, secondo un'analogia che contraddice tanto al concetto storico del progresso, quanto al concetto rivoluzionario dello stato di natura.

Tuttavia, malgrado la scarsa consistenza del piano generale dell'evoluzione storica, com'è tracciato dal Pagano, alcune fasi del processo sono descritte con notevole vigore. Il dispotismo del tempo gli suggerisce acute considerazioni sulla funzione antitetica della violenza e della libertà. « Lo stato naturale è l'ordine; la violenza è uno sforzo, per la quale l'ordine si turba, ed a restituirlo tende ognora la stessa provvida natura. Le potenze, che sforzandosi escono dai giusti limiti, e quelle che sono oppresse, si rimettono o si distruggono. »[97] La forza che crea questo dinamico equilibrio è la libertà: dov'essa manca, c'è violenza ed oppressione, mentre la sua attiva presenza contiene nei loro limiti gli elementi della vita sociale e politica. Vichianamente, egli afferma che la legge non toglie la libertà, ma « segna la linea, oltre la quale proceder non può l'operazione nostra ». Anzi, è stato perfetto, rispondente alle esigenze della « ragione tutta spiegata », quello in cui il cittadino riposa placido e tranquillo nella piena sicurezza dei suoi diritti. « In tale forma di governo, o ch'ella monarchia o repubblica sia, regneranno sempre l'ordine e la pace. » Qui è da notare che le forme tipiche di governo vengon poste sullo stesso piano e non più con-

[97] *Saggio*, v, 11.

cepite in ordine di sviluppo. La corrispondenza dell'ottimo stato alle esigenze razionali è giustamente riposta, non più nella forma esteriore dei poteri, ma nello spirito di libertà che li anima. Forme monarchiche o repubblicane sono prodotti storici contingenti, di cui si possono ricercare le origini in fattori climatici o etnici; ma i liberi governi fioriscono là dove è maggiore la forza dell'anima che del corpo; e questa libertà può trovarsi tanto nelle une che nelle altre forme.

L'assolutismo, che ancora nel Filangieri si presentava come un mezzo provvidenziale per attuare i disegni della ragione, è svalutato dal Pagano. Si fa strada in lui la sfiducia nell'attività illimitata di un solo, ed anzi l'opposta fiducia è spiegata come effetto di una passività spirituale. Gli ordinamenti costituzionali e rappresentativi subentrano già per il Pagano al posto dell'arbitrio del principe [98]; ma, anche più che nelle forme esteriori della struttura politica, egli ha fede nei valori morali, come fondamento e presidio degli stati. « La forza li forma, li muta spesso la forza, ma li conserva solo la giustizia. Passan gli scettri, è vero, sempre nelle più poderose mani, ma la forza cangiasi in diritto e la violenza rientra nell'ordine, senza di che una forza verrebbe dall'altra distrutta. » Come già disse Platone, anche una società di ladroni non si può conservare senza un'ombra di giustizia, senza un certo ordine e regolamento. E d'altra parte, « la forza e la violenza entrano ben anco nel piano dell'ordine universale, e sono come le dissonanze della musica, le quali non meno servono all'armonia che le consonanze stesse » [99]. Qui l'ispirazione è schiettamente vichiana.

L'altro centro di cultura illuministica è Milano. Ivi si formava, intorno a Pietro e ad Alessandro Verri, un ristretto cenacolo di studiosi di letteratura, di economia,

[98] Egli stesso ha dato un saggio di questo nuovo orientamento in un progetto di costituzione della Repubblica partenopea, che fu sottoposto a una stringente critica dal Cuoco.

[99] *Saggio*, I, pp. 13-14.

di diritto, e dalla loro collaborazione venne fuori nel 1764 un giornale, il « Caffè », che ebbe vita breve, ma che riuscì ad attrarre l'interesse del pubblico sui problemi più vivi che s'irradiavano dall'Illuminismo francese. Il movimento lombardo, non diversamente da quello napoletano, ha origine riflessa e scarso accento originale; ma è importante come segno o presentimento del risveglio della coscienza italiana, in presenza dei nuovi ideali razionalistici, umanitari e liberali dello spirito europeo. Com'è noto, il Risorgimento nazionale del secolo seguente ha nell'Illuminismo lombardo e napoletano i suoi incunaboli.

I documenti strettamente filosofici di questo rinnovamento di cultura sono pochi, e degni di essere segnalati più per l'interno fervore che li anima, che non per vero vigore speculativo. Tra essi primeggia un glorioso libriccino che Cesare Beccaria compose tra il 1763 e il 1764 per incitamento di Pietro Verri, e che ottenne uno dei più grandi successi librari del secolo. Esso s'intitola *Dei delitti e delle pene* e racchiude, nel breve giro di un centinaio di pagine, i capisaldi del moderno diritto penale. La nozione del delitto e quella di pena vi son dedotte dal patto sociale, in virtù del quale gli uomini indipendenti e isolati, unendosi in società, hanno sacrificato una minima parte della loro libertà, per goderne il resto con tranquillità e sicurezza. L'aggregato di queste parti forma la sovranità, depositaria del diritto di punire: « le pene che oltrepassano la necessità di conservare il deposito della salute pubblica sono ingiuste di lor natura; e tanto più giuste sono le pene, quanto più sacra e inviolabile è la sicurezza, e maggiore la libertà che il sovrano conserva ai sudditi » [100]. Di qui scaturiscono numerose conseguenze. I giudizi debbono essere pubblici, con giudici scelti tra i « pari » degli accusati, « perché, dove si tratta della libertà e della fortuna di un cittadino, debbono tacere quei sentimenti che ispira la diseguaglianza ». Pubbliche debbono essere egualmente le ac-

[100] BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § 2.

cuse, nessuno potendo difendersi dalla calunnia, « quando è armata dal più forte scudo della tirannia, il segreto ». Va bandita dai mezzi probatori la tortura, che non è se non « il mezzo sicuro di assolvere i robusti scellerati e di condannare i deboli innocenti ». E, poiché il fine delle pene non è di tormentare ed affliggere un essere sensibile, né disfare un delitto già commesso, ma « d'impedire il reo dal far nuovi danni ai suoi cittadini e di rimuovere gli altri dal farne eguali », esse debbono essere miti: basta che il loro male ecceda il bene che nasce dal delitto. Invece, « a misura che i supplizii diventano più crudeli, gli animi s'incalliscono; ...l'atrocità stessa della pena fa che si ardisca tanto più per ischivarla, quanto è grande il male a cui si va incontro »[101]. Tra tutte, in nessun modo si legittima la pena di morte, perché non c'è patto sociale che possa autorizzare gli uomini a trucidare i loro simili, e non v'è esigenza di sicurezza pubblica a cui non basti la semplice segregazione del reo dalla società. Inoltre, « non c'è libertà ogni qual volta le leggi permettano che in alcuni eventi l'uomo cessi di esser persona e diventi cosa »[102]: aurea massima, che prelude all'imperativo etico kantiano. Infine, alla cura per reprimere i delitti va anteposta quella per prevenirli: « Volete prevenire i delitti? Fate che le leggi siano chiare, semplici, e che tutta la forza della nazione sia condensata a difenderle, e nessuna parte di essa sia impiegata a distruggerle. Fate che le leggi favoriscano meno le classi degli uomini, che gli uomini stessi. Fate che gli uomini le temano, e temano esse sole. Il timore delle leggi è salutare, ma fatale e fecondo di delitti è quello di uomo a uomo. Gli uomini schiavi sono più voluttuosi, più libertini, più crudeli degli uomini liberi »[103].

Gli stessi accenti liberali risuonano negli altri scritti economico-politici del Beccaria, come in quelli di Pietro Verri e di Melchiorre Gioia. La libertà di commercio, sia pure con qualche limitazione, la libertà civile, la li-

[101] *Ibid.*, § 15.
[102] *Ibid.*, § 27.
[103] *Ibid.*, § 41.

bertà politica, nella forma di un moderato costituzionalismo, sono nei voti di tutti; e la rivendicazione di questi diritti dell'uomo si fa naturalmente più energica a misura che si diffonde l'eco delle conquiste rivoluzionarie della Francia.

Sorvolando su questa letteratura, che esorbita dal nostro tema [104], preferiamo soffermarci su qualche pubblicazione più modesta di quel tempo, che però denota una certa spontaneità di movimento mentale. Così il Verri, che abbiamo già ricordato, componeva, nelle pause della sua attività di pubblicista e di statista, un *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1773), in cui dichiarava d'ispirarsi al Locke, « esatto analizzatore dell'anima ». Ma, se lockiano è il metodo d'introspezione psicologica da lui seguito, tale non è la tesi sostenuta nel discorso: che la natura del piacere è negativa, e positiva invece quella del dolore. Tutte le nostre sensazioni piacevoli e dolorose dipendono, secondo il Verri, da tre princìpi: azione immediata sugli organi, speranza e timore. Il primo produce tutte le sensazioni fisiche; gli altri due le sensazioni morali. Che cosa è la speranza? « Ella è la probabilità di esistere meglio di quello che ora esiste. Dunque, speranza suppone la mancanza sentita di un bene. Dunque, suppone un male attuale, un difetto della nostra felicità. Dunque, non posso avere un piacere morale, se non supponendomi previamente un male. » [105] Ciò posto, il piacere morale si definisce come una rapida cessazione di dolore.

La tesi per sé presa è falsa, perché dei due poli tra i quali oscilla l'attività sensibile, non v'è ragione di porre l'uno o l'altro come privilegiato di fronte al suo opposto; se mai la realtà consiste nel loro reciproco gioco. Sotto questo aspetto, era assai più nel vero Spinoza, quando poneva come fondamentale e centrale l'i-

[104] Di essa abbiamo parlato più estesamente nei due volumi *Il pensiero politico meridionale*, 1922 e *Storia del liberalismo europeo*, 1925.

[105] VERRI, *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, Lanciano 1910, p. 28.

stinto di conservazione e faceva del piacere e del dolore due modificazioni correlative di esso. Ma la falsità della tesi del Verri è corretta da un vivace senso del rapporto dialettico dei due termini, che ristabilisce in qualche modo l'equilibrio del loro mutuo gioco. « Un determinato modo di esistere, dice il Verri, non è per se stesso né un bene, né un male. Sarà un bene per chi da una vita peggiore vi ascenderà, e dall'incontro sarà un male per chi decade da una vita migliore. Quanto maggiori sono i salti, e quanto più rapidi, tanto è più energica la sensazione. »[106] Come aveva già notato Spinoza — ignorato forse dal Verri — il piacere e il dolore non sono stati permanenti, ma passaggi da uno stato all'altro: la stasi, anzi, li ottunde. Deriva anche di qui, « che non può l'uomo sentire due piaceri morali contigui, se il primo almeno non è frammisto a qualche porzione di dolore »: « ecco perché la felicità vera e depurata da ogni male non può fisicamente essere uno stato durevole nell'uomo nemmen per poco »[107]. Questa legge vale anche per la sensibilità fisica: ogni sensazione suppone un cambiamento di stato nell'organo che la riceve, cioè una tensione accresciuta o diminuita[108]. Ma il motivo propriamente dialettico della tesi è solo sporadicamente accennato: la tendenza del pensiero verriano è di giungere a una specie di aritmetica del sentimento, a una riduzione al minimo dei dolori, secondo il gusto del sensismo dominante. Questa tendenza è palese nell'altro *Discorso sulla felicità* (1761), che precede nel tempo, ma integra idealmente il primo. Una felicità piena è impossibile, perché i dolori superano i piaceri; tutto quello che può farsi, e in cui consiste la relativa felicità attingibile dagli uomini, è di scemare i nostri mali. Ora questi dipendono essenzialmente dall'eccesso dei desideri sopra il nostro potere; per conseguenza i mezzi efficaci a rimuovere l'infelicità consisteranno o nel diminuire i desideri, o nel-

[106] *Ibid.*, p. 43.
[107] *Ibid.*, p. 56.
[108] *Ibid.*, p. 89.

l'accrescere il potere, o nell'uno e nell'altro insieme [109]. Il primo è attuabile solo entro certi limiti, perché « l'assenza dei desiderii è piuttosto vegetazione, che vita ». Migliore è l'altro, che consiste nel risvegliare l'interno sentimento di noi stessi, cioè la coscienza. Ma l'uno e l'altro insieme sono frutti della ragione, che innalza gli uomini sopra il destino e li mantiene fermi in tutte le vicende: per mezzo di essa, dunque, l'uomo acquista il massimo potere per resistere alla infelicità. In questa resistenza consiste la virtù, o almeno quella parte della virtù che ha origine dalla ragione; ma accanto ad essa ve n'è un'altra che sgorga dalle fonti più immediate del sentimento. La prima ci fa essere giusti, fedeli, discreti e circospetti; la seconda generosi e benefici; quella tende a sottrarci al male, questa ci spinge con azioni positive al bene [110]. In conclusione, la felicità, nel senso ristretto già spiegato, non esiste che per l'uomo illuminato e virtuoso.

All'indirizzo lombardo possiamo infine idealmente aggregare Francesco Soave di Lugano, traduttore del *Saggio* lockiano e professore nell'università di Pavia durante il periodo napoleonico. Se i Verri e il Beccaria sono esponenti di una cultura extra-scolastica, nata spontaneamente dal bisogno di chiarificare i problemi della vita civile e politica, il Soave invece è il principale rappresentante di una tradizione accademica, che si andava rinnovando anch'essa sotto l'influsso della nuova filosofia inglese e francese. Le sue *Istituzioni di logica, metafisica ed etica*, pubblicate nel 1791, hanno molta somiglianza con le lezioni del Genovesi: al pari di queste ci danno una rassegna panoramica delle principali quistioni della filosofia del tempo e s'industriano a comporre ecletticamente i sistemi moderni più in voga. Così, il Soave accetta il metodo cartesiano e il concetto della sostanza pen-

[109] VERRI, *Discorso sulla felicità*, § 1.
[110] *Ibid.*, § 7.

sante, interpretato alla luce di reminiscenze religiose [111]; ma respinge le idee innate, la « pretensione » che l'anima pensi sempre, la dottrina che le bestie siano pure macchine, l'intrusione di una materia sottile che tutto riempie [112]. Approva l'analisi lockiana delle idee approfondita dal Condillac; ma di quest'ultimo non approva l'opinione che tutte le facoltà si riducono alla sensazione e giustamente fa risalire l'origine di quest'errore alla confusione tra il senso e l'attenzione. Al margine della rassegna del Soave appare perfino la dottrina di Kant, che è posta insieme con quella del Berkeley, imputandosi a entrambe di aver considerato l'esistenza dei corpi come una mera illusione: infatti « essendo reali le azioni che noi soffriamo dai corpi, reale deve pur essere la loro esistenza... per la ragione che non può esistere l'azione senza che esista l'agente » [113]. In complesso, l'opera ha un carattere istituzionale e scolastico, ed è notevole più di tutto come segno della graduale infiltrazione delle nuove correnti filosofiche perfino nei chiusi ambienti delle scuole.

8.

DOTTRINE ESTETICHE

La nota fondamentale dell'Illuminismo italiano è data, come s'è visto, dal risveglio della coscienza civile e politica, quindi dall'assiduo interessamento intorno ai modi migliori di promuovere e di elevare i rapporti della con-

[111] F. SOAVE, *Istituzioni di logica, metafisica ed etica*, Milano 1831. Nelle *Istituz. di metaf.*, egli dice: Sez. I, cap. II, p. 17: « Se Dio nemmeno un atomo di materia mai soffre che sia annientato... quanto più è da credersi che conservi le sostanze spirituali a cui ha dato egli stesso una natura tanto più nobile ed eccellente?... Inoltre, quel desiderio insaziabile di felicità che è comune ad ogni uomo e che certo in questa vita non può mai soddisfarsi, non sembra egli pure un indizio datoci da Dio medesimo che vi ha un'altra vita in cui quel desiderio sarà appagato? ».

[112] *Ibid.*, cap. IX, p. 41.

[113] *Ibid.*, I, cap. III, p. 98.

vivenza umana. Ma altri interessi minori, accanto a questo centrale, si possono facilmente rintracciare, considerando che tutti i temi tradizionali della cultura indigena, portati gradualmente al foco della mentalità illuministica, subiscono una lenta innovazione, per cui tendono ad adeguarsi al nuovo livello spirituale. Qualcosa abbiamo già detto dello svecchiamento delle scuole, per mezzo di testi e manuali più rammodernati, come quelli del Genovesi e del Soave. Anche più importante è, per lo stesso riguardo, il rinnovamento del tradizionale umanesimo letterario e rettorico al contatto della nascente estetica della fantasia e del gusto. Fin dall'inizio del '700, il Gravina, nella sua *Ragion poetica* (1708), poneva in evidenza prima del Vico l'involucro immaginoso ed ornamentale di cui bisogna che si rivesta il vero per acquistare sembianze d'arte e di bellezza. « La poesia, egli diceva, è una maga, ma salutare, e un delirio che sgombra le pazzie... Nelle menti volgari, che son quasi d'ogni parte involte tra la caligine della fantasia, è chiusa l'entrata agli eccitamenti del vero e delle cognizioni universali. Perché dunque possano ivi penetrare, convien disporle in sembianza proporzionata alla facoltà dell'immaginazione, e in figura atta a capire adeguatamente in quei vasi: onde bisogna vestirle d'abito materiale e convertirle in abito sensibile, disciogliendo l'assioma universale nei suoi individui, in modo che in essi, come fonte per li suoi rivi, si diffonda, e per entro di loro s'asconda, come nel corpo lo spirito. »[114] E similmente: « La favola è l'esser delle cose trasformato in genii umani, ed è verità travestita in sembianza popolare: perché il poeta dà corpo ai concetti e con animar l'insensato ed avvolger di corpo lo spirito, converte in immagini visibili le contemplazioni eccitate dalla filosofia, sicché egli è trasformatore e producitore, dal qual mestiero ottenne il suo nome »[115]. Qui vi son già tutti i termini della concezione vichiana: solo che si considera come opera intenzionale d'arte, o artifi-

[114] GRAVINA, *Della ragion poetica*, Firenze 1857, I, 7.
[115] *Ibid.*, I, 9.

zio, quel rivestimento sensibile dei concetti che per Vico sarà atto spontaneo della fantasia, ignara ancora d'ogni riflessione concettuale.

Una veduta analoga è quella del Muratori, esposta nei due scritti: *Della perfetta poesia* (1706) e *Della forza della fantasia umana* (1745). Al pari dell'oratoria e dell'istorica, anche la poesia è, per il Muratori, volta a dipingere il vero; ma, mentre le due prime arti lo rappresentano per persuaderlo o per ammaestrare gli altri, la poesia invece solo in parte lo dipinge com'è, o come dovrebb'essere; in parte lo ritrae « col fine d'imitare e di recare con questa imitazione diletto, empiendo la fantasia altrui di bellissime, strane e meravigliose immagini »[116]. Bisogna dunque che il poeta sia innanzi tutto dotato di vivace fantasia, che ritenga facilmente ciò che « vanno rapportando i sensi »; ma non basta: « si ricerca inoltre l'ingegno, si richiede il sapere, cioè due altri nobili ingredienti, che dipendono dal buon intelletto e dallo studio delle arti e delle scienze »[117].

Quanto alla fantasia, tocca ad essa di ben figurarsi le cose, le azioni, i costumi, cogliendo, per ben dipingere i suoi oggetti, l'atto stesso del loro movimento. « I poco felici dipintori immaginano e coloriscono le loro figure in azione e movimento, ma non san cogliere quel momento vivissimo in cui le figure, se fossero vive, opererebbero e si moverebbero. »[118] Inoltre, vi sono altre immagini fantastiche, le quali son direttamente vere o verosimili « per cagion dell'affetto »: « si forman queste dalla fantasia allorché essa commossa da qualche affetto unisce due diverse immagini semplici e naturali, e dà loro una figura o un essere differente da quanto lo rappresenta il senso »[119].

[116] MURATORI, *Della perfetta poesia*, Venezia 1724, p. 55. « Il bello preciso della poesia consiste nella novità e nel meraviglioso che spira dalle verità rappresentate dal poeta », *ibid.*, p. 58.

[117] MURATORI, *Della forza della fantasia umana*, Bologna 1830, p. 244.

[118] *Della perfetta poesia*, p. 136.

[119] *Ibid.*, p. 150.

L'altro « non meno dovizioso erario delle muse è l'ingegno », quello che vien chiamato anche genio. Esso non è « se non quella virtù e forza attiva, con cui l'intelletto raccoglie, unisce e ritruova le somiglianze, relazioni e ragioni delle cose » [120]. Vi sono così delle immagini ingegnose, differenti da quelle della fantasia: non già perché la fantasia nulla serva all'intelletto nel ritrovamento e nell'unione delle somiglianze, ma perché è più propria dell'attività intellettuale quell'operazione, a cui la fantasia non offre che il grezzo materiale. « Un sublime ingegno, una felice fantasia sono le due ali che portano gli uomini all'eccellenza della poesia; ma per ben usar di queste ali fa d'uopo che la natura amorevolmente ci doni, o lo studio ci procuri ancora il giudizio. » [121] Questo prende anche il nome di buon gusto ed ha per compito di disciplinare l'economia poetica, di accoppiare al meraviglioso il verosimile, di sciogliere con naturale e incredibile condotta i nodi, di contener l'ingegno tra gli estremi viziosi [122].

Negli scritti citati generalmente si nota una certa cura, conforme allo spirito della nascente estetica moderna, di porre in rilievo l'elemento soggettivo e fattivo dell'arte, sia pure nel suo valore meramente ornamentale; ma nello sfondo della visione sta sempre l'oggettività ideale del bello, che si confonde con quella del vero e del buono. Invece un tentativo di risolvere, almeno parzialmente, questa oggettività in qualcosa di soggettivo si riscontra in un *Saggio sopra la bellezza* (1764) di Giuseppe Spalletti, dedicato al Mengs, ma concepito in contrasto con l'oggettivismo ideale del Winkelmann e dello stesso Mengs. Anche per lo Spalletti, del resto, la bellezza è inerente agli oggetti, ma è fatta risiedere in una « caratteristica », intesa come « il tratto differenziale di una cosa, che ce la fa riconoscere senza possibilità che c'inganniamo » [123]. Onde, « accade che l'anima, cogliendo così

[120] *Ibid.*, p. 235.
[121] *Ibid.*, p. 370.
[122] *Ibid.*, p. 371.
[123] G. SPALLETTI, *Saggio sopra la bellezza*, 1933, p. 23.

l'oggetto senza possibilità di essere delusa, discaccia ogni pensiero malinconico, e così trionfa il piacere »[124]. L'idea di questa caratteristica è evidentemente affetta dallo stesso intellettualismo degli altri indirizzi estetici del tempo, perché non c'è che l'intelletto, che possa percepire i tratti differenziali di una cosa; ma, contro la visione spersonalizzata della bellezza ideale, essa fa valere l'interesse soggettivo nella scelta e nella trascrizione di quelle note che all'artista sembrano meglio individuanti nei suoi oggetti... « È in questa guisa, soggiunge lo Spalletti, prende la tela pitturata un'aria singolare, la quale, senza tradire la verità, spesse volte la supera. »[125]

Siffatto incremento dell'arte sulla natura e sulla verità è posto anche in luce, per via diversa, dal Pagano, nel suo *Saggio del gusto e delle belle arti.* « Voi, egli dice ai filosofi, non fate che intendere la natura, ma costoro (i poeti) la intendono altresì come voi, e ne creano poi una nuova, tutta vaga, tutta bella, la quale è la sorgente dei più puri piaceri della vita... Cotesta verace magia, quest'onorato e lodevole inganno è l'oggetto e la perfezione delle arti belle. »[126]

Per completare la nostra sommaria rassegna, ricorderemo infine il *Saggio sulla filosofia delle lingue e del gusto* (1785) del Cesarotti che, riecheggia alcune idee del Vico e del Condillac sulla genesi del linguaggio. « Niuna lingua fu mai formata sopra un piano precedente, ma tutte nacquero o da un istinto non regolato o da un accozzamento fortuito. »[127]. Ogni lingua, come materia di discorso, consta di due parti, l'una delle quali si può chiamare logica, l'altra rettorica. Logica è quella che serve unicamente all'uso dell'intelligenza, somministra i segni delle idee e stabilisce tra di essi quei rapporti di dipendenza che ne formano un tutto ordinato e connesso. Ret-

[124] *Ibid.*, p. 26.
[125] *Ibid.*, p. 62.
[126] PAGANO, *Saggio del gusto e delle belle arti* (in *Opp.*, 1837), I, pp. 335-36.
[127] M. CESAROTTI, *Saggio sulla filosofia della lingua e del gusto*, Milano 1820, p. 13.

torica è quella parte che, oltre a istruir l'intelletto, colpisce l'immaginazione [128]. Conformemente, i vocaboli possono anch'essi dividersi in due classi, vocaboli memorativi e rappresentativi: gli uni ricordano l'oggetto, gli altri in qualche modo lo dipingono; i primi possono chiamarsi termini-cifre, i secondi termini-figure [129].

In generale, il *Saggio* del Cesarotti ha un indirizzo più grammaticale che filosofico; ma riesce almeno a cogliere l'esigenza filosofica del progresso e del rinnovamento linguistico, contro il purismo dei pedanti. Di qui l'accusa, mossa all'autore, di favorir l'anarchia: un'accusa da cui egli si difese con vivacità in una lettera al conte Napione, dove riaffermava l'indistruttibile libertà d'ogni lingua di crear nuovi vocaboli, traendoli da fonti indigene e anche straniere, ma con una certa moderazione [130].

[128] *Ibid.*, p. 30.
[129] *Ibid.*, p. 31.
[130] *Ibid.*, pp. 251, 253.

Capitolo Secondo

L' ILLUMINISMO TEDESCO

1.

PREMESSA STORICA

Il periodo che va dalla morte di Leibniz (1716) all'inizio del criticismo kantiano (1770) ha un'importanza decisiva nella formazione della coscienza filosofica tedesca. Se i problemi che questa si propone sono attinti ancora in parte al comune repertorio della tradizione scolastica, in parte al già maturo pensiero illuministico francese ed inglese; se nessuna personalità dominante sorge in quel cinquantennio, che sia capace di rimodellare in una forma nuova il materiale riesumato o importato; pure i caratteri differenziali dello spirito tedesco cominciano già ad emergere con sufficiente chiarezza, attraverso i primi sforzi, assidui e metodici, per dare un organamento logico e sistematico a quella congerie. Siffatta impronta nazionale era mancata a Leibniz: genio intuitivo e rapsodico, questi aveva trovato nel genio e nella lingua francese la forma mentale e verbale più consentanea al proprio temperamento speculativo, e nella Germania devastata dalla guerra dei Trent'anni, dove gli studi erano caduti in un quasi totale abbandono, gli era mancato quell'ambiente di cultura che avrebbe forse potuto dare un orientamento più nazionale al suo pensiero.

Germanizzare Leibniz è stato il precipuo compito della cultura filosofica tedesca durante la prima metà del '700. Certo, il passaggio dai rapidi e luminosi scorci della

Monadologia ai farraginosi trattati *in forma* di Wolff o di Baumgarten ci colpisce come una grave stonatura, e noi siamo tentati a giudicar gli scolari piuttosto come deformatori che come prosecutori della dottrina del maestro. Ma questa degradazione scolastica non rappresenta una mera perdita per il pensiero; sotto un certo aspetto essa è un acquisto, sia pure, per il momento, un ingrato acquisto: essa gli conferisce infatti quella struttura logica, senza la quale le più geniali intuizioni sono soggette a disperdersi o a restare infeconde. Per convincersene, basta ricordare l'esempio di Kant: quegli stessi elementi strutturali che ci ripugnano in un Wolff o in un Baumgarten, perché la vita del pensiero sembra che sia esulata affatto da essi, sono invece per Kant i mezzi più efficaci per organizzare e fecondare le sue dottrine: quand'anche ne impediscono col loro ingombro il libero slancio, sono in realtà provvidi impedimenti, tra i quali le forze del pensiero, per la propria natura dialettica, si temprano e si rinsaldano.

Come mai la Germania del '700, dopo le geniali innovazioni leibniziane, rientri nella lizza della cultura con un'antiquata e pesante armatura scolastica — mentre l'Europa illuministica aveva già da tempo inventate e usate le nuove armi dell'*Essai* e del *Pamphlet* — è un problema che comporta due concorrenti soluzioni, psicologica e storica. Da una parte, il fatto dipende da un carattere connaturato allo spirito tedesco, che si rivela nella stessa complessità logica della sua lingua; dall'altra, vi contribuisce lo stato più arretrato della cultura germanica, in confronto degli altri paesi europei, e quindi la maggiore vicinanza ed affinità di essa con la vecchia scolastica. A conferma di questa seconda ragione si aggiunga che la più lunga sopravvivenza della scolastica in Germania è stata favorita dalla riforma protestante, che, per dare una nuova sistemazione ai dommi e alle dottrine del cristianesimo, ha dovuto ripercorrere nell'età moderna le stesse vie che l'ortodossia cattolica aveva tracciate nel Medio Evo. Da Melantone a Wolff corre non più di un secolo e mezzo, e durante questo tempo intermedio gli

scarsi documenti della speculazione tedesca sono per la maggior parte di natura teologica e scolastica.

Si spiega così che l'Illuminismo tedesco, a differenza di quello inglese o di quello francese, non si presenti in forme rivoluzionarie, ma si conservi fedele, almeno nella sua struttura formale, alla tradizione, traendo forza dalla continuità stessa dello spirito religioso della Riforma. E diffondendosi esso nelle università e nelle accademie, per questa sua affinità con lo spirito tradizionalistico di esse, le ha poste fin dal principio all'avanguardia della cultura, e insieme ha reso più agevole il compito di diluire ed assimilare il *virus* delle nuove dottrine. Tutto ciò ha portato dei vantaggi incalcolabili alla cultura tedesca. Noi non possiamo immaginare un Voltaire professore; anzi, considerando storicamente l'opera sua, dobbiamo giudicare che essa abbia agito come un dissolvente sulla cultura francese, presa nel suo complesso e nei suoi valori istituzionali. Ma un Kant professore, anche se nel fondo non meno rivoluzionario di un Voltaire, è una forza non solo individuale, ma anche nazionale, capace di suscitare altri centri affini di forze e di creare una vera compagine di cultura. Se negli altri paesi si son formati degli uomini colti, in Germania s'è formato un popolo colto; e gli elementi innovatori e rivoluzionari che altrove hanno avuto un'azione eccentrica e perturbatrice, là invece si sono normalizzati per effetto del loro stesso concorso.

Ma, parlando di scolasticismo, noi non poniamo in luce che un elemento solo, sia pure il più strutturale, dello spirito illuministico tedesco. Anche nella Germania del '700 non manca una libera cultura, più rapsodica, più aperta alle influenze straniere, estranea a ogni compito strettamente professorale. Per differenziarla dall'Illuminismo scolastico, noi vogliamo designarla col nome d'Illuminismo mondano. Un Lessing, un Herder, un Jacobi, un Mendelssohn, anche se professano l'insegnamento, sono uomini di tempra ben diversa da quei wolffiani e da quegli antiwolffiani che cominciano a pullulare nelle università germaniche. Essi sono esponenti della genialità tedesca, cioè di quella forza sorgiva che si sprigiona dalla

profondità dell'anima individuale, e il cui possesso sembra una prerogativa dell'anima tedesca. Questi esponenti non sono ancora numerosi nell'età dell'Illuminismo — quasi che l'universalismo astratto della ragione abbia soffocato gli accenti più individuali e profondi; ma presto saranno legioni nell'età del romanticismo, tanto più consentanea alla loro rivelazione.

Scolasticismo e ispirazione individualistica sono i due poli dello spirito tedesco. La loro antitesi ci colpisce più particolarmente nelle manifestazioni della cultura del '700, in cui essi appaiono come i *disjecta membra* di una sintesi non ancora compiuta e s'impersonano in individualità distinte e contrastanti tra loro. Noi siamo tentati così di giudicarli inconciliabili e quasi esponenti di due anime, anziché d'un'anima sola. Ma se spingiamo più innanzi il nostro sguardo, verso le fasi più progredite del processo di fusione, non tardiamo a ravvisare la presenza dei due momenti in ciascuna delle grandi personalità della filosofia e generalmente della cultura germanica. Ciò vuol dire ch'essi non soltanto s'impediscono, ma si sostengono anche e si promuovono a vicenda, l'uno creando le strutture logiche necessarie a custodire e ad espandere le rivelazioni dell'altro. Quel che noi chiamiamo scolasticismo del '700 sarà più tardi spirito di organizzazione, sarà tecnicismo scientifico, sarà in ogni caso un valore capace di tradursi in atto solo in virtù di una forza interiore che lo anima, al pari del bozzolo che s'ingrandisce verso l'esterno in quanto è alimentato dall'essere vivo che lo lavora dall'interno.

Guardando da questo punto di vista le manifestazioni più tempestive della cultura settecentesca, non tardiamo ad accorgerci che i due momenti opposti non si escludono totalmente, ma tentano già di richiamarsi e d'implicarsi a vicenda. Così lo scolasticismo wolffiano, che a prima vista ci sembra una vuota virtuosità formale, trova la sua consistenza nell'ispirazione leibniziana che lo avviva dall'interno, e questa sua spiritualità lo pone in grado di assimilare altri elementi spirituali di fonte diversa. Nella sua apparente immobilità, esso dunque si

muove, sebbene impacciato dalla sua stessa mole. Similmente, non v'è individualista così incoercibile, o romantico così acceso che, pur respingendo con orrore tutto l'apparato logico dello scolasticismo dominante, non senta il bisogno di crearsene un altro per suo conto, anche se il tentativo resti incompiuto per mancanza di lena. Si prenda il più « occasionale » dei pensatori del '700, Lessing: anche nei suoi scritti più frammentari, si rivela il bisogno di crearsi un'attrezzatura logica, una tecnica mentale, come per un oscuro presentimento che, senza di essa, la labile ispirazione intellettuale sia soggetta a disperdersi.

Per questo intreccio fecondo di motivi opposti, non s'è formato in Germania quel dualismo culturale che ha tanto nociuto alla Francia del '700, non solo opponendo gli uni agli altri, ma rendendoli reciprocamente impenetrabili, gli esponenti della cultura ufficiale e accademica e i fautori del pensiero libero. Le opposizioni non sono mancate neppure in Germania, ma i professori hanno dimostrato una capacità di assimilazione e gl'individualisti una tendenza professorale, che son riuscite a vincere ogni pericolo d'isolamento. Essi hanno collaborato pur lottando tra loro, e magari disprezzandosi a vicenda. Ma quando è apparso un genio filosofico, il genio di Kant, esso si è rivelato egualmente agli uni e agli altri, perché ha trovato forti punti di presa nei due opposti campi, ed ha accelerato il processo di fusione, accreditando agli occhi dei professori le sue ardite innovazioni speculative con l'apparato scolastico tradizionale di cui le rivestiva, e giustificando l'esigenza di quest'ultimo agli occhi dei romantici. Egli è stato, molto più veracemente di un Wolff che ne ha ottenuto il nome e la fama, il *praeceptor Germaniae*.

2.

WOLFF E L'ILLUMINISMO SCOLASTICO

Tra i contemporanei di Leibniz, tre nomi soltanto meritano di essere ricordati. Walter von Tschirnhaus (1651-1708), Samuele Pufendorf (1632-1694), Cristiano Thomas (o Thomasius, 1655-1728). Sono nomi che hanno avuto una risonanza europea, ma come cultori di discipline particolari, specialmente gli ultimi due, che sono annoverati tra i fondatori del diritto naturale. Dal punto di vista speculativo, sono nomi poco significativi, tranne forse lo Tschirnhaus, che ebbe l'ambizione di creare, col titolo di *Medicina mentis*, una metodologia scientifica, che rimase incompiuta, ma che, nella parte che ci è rimasta, ribadisce la tendenza del secolo al matematismo filosofico, che da Cartesio, a Leibniz e a Wolff dominerà sempre più incontrastata, e si verrà poi dissolvendo poco a poco nell'interno della scuola wolffiana, per trovare finalmente in Kant la più decisa opposizione. Delle tre classi di cose che, secondo lo Tschirnhaus, possiamo conoscere, le sensibili, le razionali e le naturali, la seconda è fatta appunto coincidere con gli enti matematici; di qui è facile concludere che il dominio della pura filosofia si confonde con quello delle matematiche; e soltanto nella filosofia applicata al mondo della natura si fa adito, a guisa di complemento, al metodo sperimentale. Una tale filosofia merita, secondo lo Tschirnhaus, il nome di *philosophia realis*, in contrasto con la mera *philosophia verbalis* delle scuole: egli ne vedeva il vivo esempio nell'*Ethica* del suo amico e corrispondente Spinoza e forse anche nei saggi di arte combinatoria di Leibniz. Ma gli sfuggiva, come del resto era sfuggito allo stesso autore, che l'ispirazione più intima dell'*Ethica* era estranea agli schemi matematici in cui la si coartava.

Degli altri due filosofi testé ricordati diremo soltanto che sono due nobili figure di uomini liberi, pei quali la ricerca e la codificazione logica di un diritto naturale nascono dal bisogno di reintegrare gli uomini nei loro

titoli originari e di farne delle remore all'invadenza del dispotismo. Nei particolari dell'esecuzione, è sempre — salvo qualche variante individuale — la solita tecnica del giusnaturalismo a noi nota dai modelli di Grozio e di Hobbes: stato di natura, contratto sociale, deduzione di diritti pubblici, riserva più o meno ampia di diritti individuali. Il fine individualistico è comune a Pufendorf e a Thomasius: il primo lo estende fino a giustificar la rivoluzione, il secondo fino a liberare il diritto di natura da ogni dipendenza teologica. Di peculiare a Thomasius v'è un'accentuazione volontaristica, che prelude molto da lontano a un primato della ragion pratica sull'intelletto.

Cristiano Wolff, dal quale trae inizio la filosofia tedesca del secolo XVIII, nato nel 1679 a Breslavia, fu introdotto alla vita accademica da Leibniz nel 1706, come professore dell'università di Halle, che in quel tempo era il centro di studi più importante della Prussia. Il grande successo che seppe procacciarvisi gli sollevò contro lo spirito religioso del pietismo; e come suole accadere quando c'è un nemico comune da combattere, i pietisti e i luterani ortodossi, pur ostili tra loro, si coalizzarono insieme e riuscirono ad ottenere dal governo, nel 1723, la sua espulsione dall'università. Era il pietismo un indirizzo religioso fondato a Francoforte dall'alsaziano Spener sulla fine del '600, e poi diffuso largamente in Sassonia e in Prussia. Esso rappresentava o voleva rappresentare lo schietto spirito mistico della riforma protestante, in contrasto con le deformazioni teologiche ed ecclesiastiche dell'ortodossia luterana. Esso predicava la religione del cuore, la fede vivificante, la comunione mistica dell'anima individuale con Dio; e, come tale, non poteva non ripugnare col razionalismo scolastico di cui Wolff s'era fatto banditore. Pure, per quella concorde discordia di scolasticismo e di romanticismo, in cui abbiamo ravvisato l'unità profonda dello spirito tedesco, la rottura non poteva essere definitiva. Sopiti col tempo gli odi momentanei, salito al trono di Prussia un re li-

berale verso la cultura come Federico II, Wolff fu richiamato all'insegnamento nel 1740 e lo mantenne fino alla morte (1754). Questa esteriore conciliazione preludeva a un più intimo accordo tra filosofia e religione: il pietista Schulze era nel tempo stesso un wolffiano; sopra un piano molto più alto, il razionalismo di Kant sarà venato di pietismo.

Il giudizio degli storici su Wolff varia notevolmente secondo il punto di vista dal quale si collocano. Paragonandolo al suo maestro e ispiratore Leibniz, non possono fare a meno di riconoscere che gli ha « tarpato le ali » e che ha volto « in un senso derisorio » le più geniali dottrine di lui. Volendolo giudicare per se stesso, si resta sopraffatti dalla stucchevolezza del suo virtuosismo formale, dalla petulanza delle sue classificazioni e definizioni, dal barocchismo della sua architettonica, e vien fatto di definirlo il « re dei pedanti ». Cercano, è vero, taluni di mitigare l'asprezza del giudizio, distinguendo le opere più giovanili in lingua tedesca, i *Vernünftige Gedanken* del 1712 e quelli del 1719, dai trattati latini dell'età più matura (la *Logica* del 1728, l'*Ontologia* del 1729, la *Cosmologia* del 1731, la *Psychologia rationalis* del 1734, la *Theologia* del 1736-37 ed altri scritti minori): più immediate e scorrevoli le prime, come più lontane dalla meta della perfezione scolastica. Ma io non vedo perché un pedante *in fieri* debba esser preferito a un pedante perfetto; no, val meglio prendere Wolff in tutta la pienezza della sua pedanteria, e riconoscere che proprio in essa c'è, per quanto ci ripugni, un'arte mirabile. Wolff è stato il vero creatore del manuale filosofico e della terminologia filosofica. Cinquant'anni di insegnamento metodico sono stati trasfusi in quei suoi grossi tomi latini, dove tutte le cose reali, tutte le pensabili e le immaginabili sono convertite in puri concetti, precisamente definiti, classificati, posti in rapporto con l'intero sistema concettuale dell'universo. Se il genio è anche pazienza, v'è del genio in Wolff; e noi possiamo tanto più apprezzarlo, quanto meglio sappiamo raffrenare l'impazienza romantica che esige dall'autore col quale entriamo in con-

tatto una risposta, la sua risposta, alla domanda vitale che ci assilla. A un Wolff non giova far di queste domande; egli non c'insegna che il modo di formularle, per ottenerne delle congrue risposte. Egli non ha creato nessuna nuova visione del mondo; ma ha creato l'attrezzatura che ci consente di elevarci a una nuova visione del mondo.

Il bisogno di siffatti sussidi era così forte ai suoi tempi, che, dietro al suo esempio, i manuali cominciano a moltiplicarsi, e nel tempo stesso a semplificarsi e a sveltirsi. Essi formano la comune intelaiatura di qualunque lavoro mentale, interpretano in un identico linguaggio logico le intuizioni speculative più disparate, agevolano l'assimilazione e la sintesi delle dottrine. Pur nell'apparente rigidezza delle loro articolazioni, hanno una notevole capacità di adattamento: sorti per modellare un contenuto leibniziano, riescono ad accogliere un contenuto nuovo che nel frattempo si va elaborando, e finiscono così per sopravvivere, anche quando il leibnizianismo è stato espunto. Si pensi che sopra uno di siffatti manuali — la *Metaphysica* di Baumgarten — Kant elaborava le sue lezioni, e la trama logica del testo è ancora chiaramente visibile nella più complessa struttura del criticismo.

Da quel che s'è detto appare evidente che il conoscere quel che Wolff ha in proprio nome pensato è d'interesse affatto secondario. Tuttavia, ci proveremo a darne qualche rapido cenno, anche per indagare le trasformazioni dottrinali che hanno avuto luogo nell'ambito della scuola wolffiana e che preludono alla fondazione della Critica.

Wolff distingue tre specie di cognizioni: quella empirica delle cose materiali o immateriali che sono e che divengono, a cui dà nome di conoscenza storica; quella delle quantità, che costituisce la matematica; infine quella razionale di ciò che è e che diviene, che è compresa sotto la designazione generica di filosofia. In quest'ultima confliscono tutte le altre: la conoscenza storica che fornisce i dati di fatto di ogni costruzione mentale, la conoscenza

matematica, che dà gli schemi e le regole metodiche dell'elaborazione concettuale [1]. La filosofia è definita scienza dei possibili in quanto possibili [2]. Questa possibilità non significa il potere delle cose di esistere, né la capacità nostra di rappresentarle, ma il complesso di tutto ciò che nell'oggetto è pensabile. Essa non è da concepire psicologicamente e soggettivamente, ma in un senso logico ed oggettivo [3]. Ciò implica la perfetta coincidenza del pensabile, cioè del razionale, col reale: nulla v'è nelle esistenze concrete che non si risolva in una determinazione concettuale; il quadro dell'universo è tutto preordinato nella razionalità della sua struttura. Varie cose sono da notare in queste premesse, da cui dipende l'intero orientamento della concezione wolffiana. In esse si compendia una visione ontologica del reale, chiusa nell'àmbito del principio secondo il quale *ens et verum convertuntur.* In altri termini, la pensabilità non rientra nelle condizioni gnoseologiche (per usare l'espressione coniata dal Baumgarten) del nostro apprendimento, ma appartiene alla costituzione oggettiva dell'essere, quindi tutte le articolazioni mentali son come irrigidite e cristallizzate in una classificazione di enti logicamente connessi. Questo ontologismo è inoltre schiettamente analitico, perché concepisce il reale come uno spiegamento organico del concetto, niente di nuovo potendo emergere dalle concrete esistenze che non sia già implicito nelle essenze. La polemica kantiana contro i giudizi analitici può essere intesa in tutta la sua portata solo se si considera quale abuso ne abbia fatto il Wolff e quale insofferenza esso abbia provocato nelle menti più aperte ad ascoltare la voce delle cose.

Quanto alla fonte di questo ontologismo analitico, è chiaro che va ricercata nella logica leibniziana, o almeno in quella prima maniera di essa che consiste nell'accen-

[1] WOLFF, *Philosophia rationalis sive logica* (Veronae 1779), *Discursus praeliminaris*; v. anche cap. IV, § 139: Methodi philosophiae eadem sunt regulae quae methodi mathematicae.

[2] *Ibid.*, cap. II, § 29.

[3] RIEHL, *Der philos. Kritizismus*, 1908 [2], p. 212.

trare nel principio d'identità tutta la ragione d'essere del reale, riducendo le verità di fatto a verità di ragione. Noi sappiamo che in seguito il Leibniz s'è almeno parzialmente ricreduto, e, rivendicando il valore irriducibile dell'individualità, nella sua monadologia, ha ribadito l'esigenza, prima avvertita solo confusamente, di darle come presidio un principio di ragion sufficiente o di connessione causale, ben distinto da quello d'identità. Anche Wolff, è vero, prende dal suo predecessore il nome e il concetto di una ragion sufficiente, ma ripercorrendo all'inverso la via che l'altro aveva tracciata, tende a ridurlo al principio d'identità e a risolvere quel che di peculiare e di fattizio v'è nella connessione causale in un mero rapporto deduttivo e analitico di ragioni. Quindi lo spiegamento concreto degli esseri secondo la legge di causalità finisce col ridursi per lui a una catena logica di sillogismi. Vedremo tra breve quali reazioni susciterà nella sua stessa scuola questo assorbente panlogismo.

La filosofia si divide per Wolff in varie parti, ciascuna delle quali avoca a sé lo studio di una sezione dell'ente. Propedeutica del sistema è la logica, la quale considera le tre operazioni fondamentali della mente, cioè il concetto, il giudizio, il raziocinio (*notio*, *iudicium*, *discursus*), secondo il formalismo tradizionale, con largo spiegamento di tecnica sillogistica. Segue la filosofia prima od ontologia, in cui si contengono i primi princìpi delle cose, trattati nella forma più astratta e matematizzante. Vi si espongono il concetto dell'ente e le proprietà che ne conseguono; i princìpi d'identità e di ragion sufficiente che ne formano l'interna struttura; le idee dell'essenza e dell'esistenza, del possibile e dell'impossibile, del determinato e dell'indeterminato, che ne sono le articolazioni. Si passa quindi alle affezioni dell'ente: identità e similitudine, singolare e universale, necessario e contingente, quantità, qualità, ordine, ecc. Infine, si tratta delle varie specie di enti e dei loro rapporti: ente semplice e composto, estensione, continuità, spazio, tempo, modo, ecc.

Ho creduto opportuno trascrivere questa topica, per poter dare un'idea almeno approssimativa della forma

mentale wolffiana. L'ontologia infatti è la chiave di volta del sistema: essa espone la struttura logica del reale, che informa poi di sé le altre sezioni più circoscritte, cioè la cosmologia, dove si tratta dell'ente nella sua realizzazione fisica; la psicologia, dell'ente stesso nella sua specificazione umana; la teologia dell'ente supremo; la filosofia pratica dell'ente morale. L'universo intero non è che una logica applicata in forme e modi peculiari, che in parte si deducono dai princìpi informatori di ciascuna sezione dell'essere, e danno così luogo a una cosmologia razionale, a una psicologia razionale, ecc.; in parte, non potendo dedursi per la limitazione dell'intelletto umano, si assumono in virtù di quella conoscenza storica o empirica che sussiste al margine della scienza propriamente detta, e danno luogo a una cosmologia empirica, a una psicologia empirica, ecc. Questo sdoppiamento di ogni disciplina filosofica in una parte razionale e in una parte empirica è la più importante concessione che il panlogismo wolffiano è costretto a fare all'irrazionale, al contingente, che non si lascia chiudere negli schemi analitici preordinati.

Il vizio maggiore di questa complicata macchina è che essa è del tutto inerte; provate a metterla in movimento, ed avrete il sistema di Hegel. Ma per metterla in movimento non basta la logica definitoria e classificatoria di Wolff; occorrerà un diverso principio logico a cui sia insito il moto e che possa comunicarlo dall'interno alle altre parti del sistema. Anzi, la logica di Wolff non solo è incapace di suscitare il movimento o comunque di accoglierlo, ma ha il potere opposto d'arrestarlo dove l'incontra: essa irrigidisce con le sue definizioni tutto ciò che tocca, converte l'attività del « riferire » nella staticità dell'eternamente « relato », raggomitola il divenire nelle condizioni immobili dell'essere.

Nella cosmologia, Wolff accoglie la dottrina leibniziana delle monadi, che nella sua originaria struttura logica è la più consentanea alle esposte premesse ontologiche. Tuttavia l'accoglie con questa curiosa riserva che « intende trattare i problemi della cosmologia, in modo

che valgano egualmente, sia per quelli che accettano la monadologia, sia per quelli che la respingono »[4]. Il suo accettarla è già un parziale respingerla. Sappiamo infatti che la monadologia leibniziana aveva due facce, una logica, una empirica. Secondo l'una, la nozione dell'individualità si compendiava nella massima: *praedicatum inest subjecto*, per cui tutto il passato e il futuro della monade si può leggere nel presente; e nella monade delle monadi, cioè in Dio, l'universo è eternamente determinato e spiegato in tutti i suoi rapporti. Ma secondo l'altra, l'individualità si dà e non si deduce; essa è uno spiegamento reale, dove alla forza fisica s'innesta la vita fisiologica e a questa l'animazione psichica, con un crescendo irriducibile analiticamente al nucleo originario dell'« atomo matematico ». Wolff lascia cadere tutte queste esigenze sintetiche della monadologia e la riconduce alla nozione degli atomi formali, miracolosamente dotati di uno stato interno, soggetto a mutare secondo la legge « che il presente contiene la ragione del seguente »[5]. Queste monadi, dunque, non fanno che incorporare il principio d'identità, così nella loro interna struttura, come nei loro reciproci rapporti, ciascuna contenendo in sé la ragione del mutamento dell'altra. Tutta la spiritualità di cui Leibniz aveva voluto dotarle è, praticamente se non formalmente, espunta; sì che esse si avvicinano poco a poco agli atomi democritei, e si aggregano secondo leggi matematico-meccaniche, in modo che il mondo *se habet ut horologium automaton*.

Spersonalizzate a tal punto le monadi, è resa superflua quell'armonia prestabilita, con cui Leibniz aveva inteso accordarle tra loro rispettandone l'individualità. Dell'armonia prestabilita non resta in piedi che la formulazione più ristretta, data originariamente da Leibniz per spiegare i rapporti dell'anima col corpo, senza cadere nell'influsso fisico o nell'occasionalismo: una mera legge psi-

[4] WOLFF, *Cosmologia generalis* (Veronae 1779), Praefatio, VII-VIII.
[5] *Ibid.*, § 197.

cologica, che col Wolff perde il suo significato teologico primitivo e diviene una formula di parallelismo psicofisico [6].

Nell'àmbito ristretto della psicologia umana valgono ancora quei caratteri spirituali che Leibniz aveva voluto estendere a tutti gli esseri. L'essenza dell'anima consiste nella forza di rappresentare l'universo, che si svolge per gradi dalla sensazione alla ragione, e nella forza appetitiva che spinge l'anima a mutare le sue percezioni e che nella sua forma più alta, in quanto si determina per mezzo di un'idea distinta del bene, prende il nome di volontà. La partizione dell'anima è per Wolff, come per Leibniz, dicotomica; una terza facoltà, il sentimento, sarà aggiunta dal Mendelssohn e dal Tetens. E il rapporto delle due potenze ha un carattere intellettualistico, nel senso che l'idea del bene, concepita dall'intelletto, è quella che determina il volere. Questo intellettualismo domina tutta l'etica wolffiana, che concepisce il fine della vita nel realizzare un ideale di perfezione formulato dall'intelletto [7]. Perfino il piacere e il dolore non sono che percezioni di una perfezione o di un'imperfezione reale o presunta. Il sistema wolffiano si conchiude infine con una teologia naturale, che è un più ordinato compendio dei concetti della Teodicea di Leibniz [8].

[6] WOLFF, *Psychologia rationalis*, § 612: Systema harmoniae praestabilitae dicitur, quo commercium animae et corporis explicatur per seriem perceptionum atque appetitionum in anima et seriem motuum in corpore, quae per naturam animae ac corporis harmonicae sunt, seu consentiunt.

[7] WOLFF, *Philos. practica universalis*, § 30: Homo in omnibus suis actionibus perfectionem sui aliorumque intendere debet; § 55: qui vitam perfectam vivit, secundum rationem vivit.

[8] Per una più ampia esposizione delle dottrine etiche della scuola wolffiana, si veda S. DEL BOCA, *Kant e i moralisti tedeschi*, Napoli 1937. Vi si parla di Wolff e di Baumgarten e vi si oppone al loro intellettualismo la dottrina del Crusius, che prelude alla concezione kantiana della virtù come subordinazione del volere alla legge e generalmente al carattere imperativo dell'etica. L'atteggiamento critico del Crusius verso i wolffiani è anche qui analogo a quello che si desume, come vedremo, dalla sua filosofia teoretica.

Non mette conto esaminare i numerosi manuali che sono germinati dal sistema wolffiano, di cui non sono, per la maggior parte, che semplificazioni e abbreviazioni per uso scolastico, con piccole varianti dottrinali. Ricorderemo solo di sfuggita uno di essi, la *Metaphisica* di Baumgarten, che in mille paragrafi brevi e incisivi compendia il materiale diffuso nei trattati di Wolff, e che per questa sua compendiosità meglio si prestava a servir da testo di lezioni accademiche. Esso ha avuto l'onore di essere adottato e postillato al margine da Kant, e il testo e le postille, inclusi nella grande edizione berlinese delle opere kantiane, formano il primo nucleo dell'*Opus postumum* del filosofo di Königsberg.

Maggiore interesse storico hanno le dispute che si sono ben presto accese tra wolffiani e antiwolffiani sopra singoli punti del sistema. Le principali controversie concernono la posizione della logica di fronte al reale, l'armonia prestabilita, il concetto della sostanza spirituale, la struttura dell'universo fisico. Sul primo punto ha aperto la polemica Andrea Rüdiger (1673-1731) col suo scritto *De sensu veri et falsi* [9], dove, in antitesi col panlogismo wolffiano, sostiene che il puro concetto non può mai produrre l'esistenza di una cosa. Questa è data solo dalla percezione: di qui la necessità d'immettere una conoscenza sensuale nella trama dei concetti, per renderla viva e concreta. Perfino la matematica, che passa per un modello di scienza logica, esordisce con l'operazione del numerare, che è di natura sensibile; quindi è essa stessa un'istanza contro il panlogismo. Ecco un presentimento kantiano molto suggestivo.

Anche più stringenti sono le argomentazioni antiwolffiane dello scolaro del Rüdiger, Cristiano Augusto Crusius (1715-1775), che ha esercitato grande influsso su

[9] RÜDIGER, *De sensu veri et falsi*, 1709-1722 [2], II, 4, p. 283 (cfr. CASSIRER, *Erkenntnissproblem*, II, p. 526): omnis ratiocinatio, quantum ad sui originem, sensualis est... Omnis numeratio est individuorum, quatenus eorum termini sensu percipiuntur. Ergo omnis numeratio est sensualis; universus autem modus ratiocinationis mathematicae est numeratio, ergo universus iste modus est sensualis.

Kant. Ponendo, egli dice, la verità in un accordo formale di concetti, si perde il senso di ogni realtà delle cose e ci si rigira nell'àmbito di mere relazioni astratte. Ma il fondamento dell'esistenza non si scioglie in questi formali rapporti. Definire la filosofia come scienza dei possibili significa invertire l'ordine delle cose: il concetto del reale precede e non segue quello del possibile, perché le nostre prime idee sono di cose esistenti, sensibilmente date, dalle quali poi si astraggono le possibili. Se una sostanza deve esistere, non può esistere che in un certo luogo, in un certo tempo, con un certo grado di forza; ogni singola cosa esistente ne presuppone qualche altra che la condiziona per mezzo di una causalità. È una vana impresa iniziare l'ontologia con la formulazione di concetti semplici, per giungere ai complessi. I primi concetti fondamentali non si lasciano definire mediante generi e differenze, ma si lasciano solo accertare come dati di fatto irriducibili [10]. Vana è altresì la pretesa di voler tutto fondare sul principio logico d'identità: accanto alla funzione analitica del *judicium* bisogna porre quella sintetica dell'*ingenium*, su cui riposa, tra l'altro, la connessione causale dei fenomeni [11].

Queste acute critiche dell'astratto razionalismo hanno fatto sentire l'esigenza d'innestare in esso la nuova linfa dell'empirismo inglese. Di qui infatti s'inizia pei tedeschi lo studio metodico di Locke, e più tardi di Hume, che fruttificherà in Lambert, in Tetens e finalmente in Kant.

Sul problema dell'armonia prestabilita, che Wolff aveva ristretto ai rapporti tra l'anima e il corpo, è continuato in seno alla scuola il processo riduttivo, che finisce per eliminarlo affatto dal sistema. Per il Lange, l'armonia contraddice al principio evangelico (paolino) che la fede si comunica con la predicazione ed « entra dall'orecchio »; questo sarebbe infatti inutile alla conoscenza, la quale scaturirebbe dal fondo dell'anima. Inoltre per gli armonisti, non v'è libertà, né responsabilità morale. Argo-

[10] CASSIRER, *op. cit.*, pp. 527 sgg.
[11] M. DESSOIR, *Gesch. der neueren deutschen Psychologie*, Berlin 1902 [2], p. 105.

menti più tecnici adopera il wolffiano Gottsched nelle sue *Vindiciae systematis influxus physici*, dove non solo è confutata la dottrina dell'armonia, ma è esplicitamente accolta quella dell'influsso fisico, che pei razionalisti del secolo XVII era la pietra dello scandalo della filosofia. Influssionista anche più radicale è il maestro di Kant, Martino Knutzen, autore di un *Systema causarum efficientium*, pubblicato nel 1735 e ristampato dieci anni dopo. Lo sforzo di Knutzen tende a mettere sullo stesso piano l'anima e il corpo, pur riconoscendo che differiscono tra loro come il semplice e il composto. Ma se l'anima, come sostanza semplice, fosse del tutto fuori del corpo, non potrebbe essere in commercio con esso. Bisogna che si tocchino, perché commercio vi sia; e questo non è possibile, se non a condizione di conferire all'anima un minimo di spazialità. Resta tuttavia questa differenza, che nei composti, cioè nei corpi, le parti sono disposte in un certo ordine e sono inframmezzate dallo spazio; nei semplici invece è esclusa ogni coesistenza interna delle parti, ma non la coesistenza esterna con gli altri semplici e coi composti [12]. E come il sistema dell'armonia era passato, con Leibniz, da una redazione più ristretta concernente i rapporti tra l'anima e il corpo, a una più estesa, comprendente i rapporti di tutte le monadi tra loro, così il sistema influssionistico gli rende la pariglia, passando per opera dello stesso Knutzen da un significato psicologico a un generale significato cosmologico, come legge dell'universale comunicazione delle sostanze tra loro.

Questo ritorno a un concetto esorcizzato dai maestri della scuola non è stato bene accolto da tutti gli epigoni del wolffismo: Baumgarten, p. es., l'ha respinto e s'è tenuto a un « influsso ideale », che rientra nell'ortodossia leibniziana, pur con una concessione verbale agli eterodossi. Sotto un certo aspetto, l'influssionismo rappresenta la giusta esigenza di voler ristabilire tra le sostanze

[12] É. VAN BIÉMA, *M. Knutzen. La critique de l'harmonie préétablie*, Paris 1908, p. 48.

una comunicazione che l'armonismo precludeva, togliendo con essa ogni espansione ed ogni produttività delle loro interne energie. Ma l'esigenza vi è male espressa, con una degradazione dello spirito alla materia, invece che con una elevazione di questa a quello. La comunicazione istituita dal Knutzen implica infatti una certa materializzazione dell'anima, dipendente dalla sua collocazione nello spazio. Vero è che l'identificazione cartesiana di spazio e materia non è più un domma fuori discussione: per il Rüdiger, anzi, è un errore: l'estensione non è che un segno della materialità, che va integrato con altri caratteri più corpulenti, come l'elasticità. Quindi, spazializzare l'anima non significa per lui renderla corporea [13].

Il Ploucquet (1716-1790) si spinge anche più lontano per questa via, seguendo le tracce di Malebranche e dei teologi di Cambridge, fino a far della spazialità un carattere divino e pertanto un tramite divino di comunicazione delle sostanze. Lo spazio, come pure il tempo, non è una realtà per sé, né una forma di rappresentazione soggettiva. Noi possiamo pensare uno spazio puro e un tempo puro, sciolti da ogni riferimento a cose sensibili e farne il fondamento di verità universali e necessarie: la possibilità di questo valore sopra-individuale non si può spiegare che in rapporto a una coscienza sopraindividuale [14]. Spazio e tempo sono rappresentazioni di Dio.

Con questa elevazione della materia al divino ben si accorda una reintegrazione anche dello spirito nei suoi autentici titoli. Il Ploucquet, pur essendo vicino alla scuola di Wolff, sente assai più fortemente di essa il motivo spiritualistico, che è alla comune fonte leibniziana. Per lui il concetto di sostanza trova il proprio compimento nell'autocoscienza. Questa non può essere una mera pro-

[13] DESSOIR, *op. cit.*, p. 99. Per il Tiedmann (1748-1803) all'anima compete, oltre che l'estensione, anche la solidità. Tuttavia egli pure crede di salvarne l'incorporeità, poiché essa non consta di parti reali divisibili (ZELLER, *Gesch. d. deutschen Philosophie seit Leibniz*, München 1875 [2]).

[14] CASSIRER, *op. cit.*, p. 494.

prietà di una realtà diversa. Esistere non è altro che manifestar se stesso; ciò che non esiste per sé e che non vive internamente se stesso nel mutare dei propri stati, non può avere realtà autonoma. E poiché una sostanza non può osservarne un'altra, se prima non osserva se medesima, se ne deduce che la percezione di sé precede per natura ogni altra percezione e che in questo auto-manifestarsi consiste la sua vera sostanzialità [15].

In materia di cosmologia fisica, i constrasti tra le diverse intuizioni scientifiche sono stati anche più vivaci. La scuola wolffiana ortodossa ha accolto quel tanto di fisica leibniziana che era compatibile con le esigenze scolastiche del suo semplificato sistema del mondo. Essa ha abbassato le monadi ad atomi, ma ha continuato a dotarle di forza e di finalità, sforzandosi di conciliare questi concetti con l'automatismo e col meccanismo atomistico. Ma ben presto s'è fatta sentire anche in Germania l'influenza della dottrina newtoniana, che ha avuto tra i suoi primi interpreti quel Martino Knutzen che abbiamo conosciuto come fautore del sistema dell'influsso fisico e che ha avuto il maggior merito di far conoscere al suo scolaro Kant l'opera del Newton. Leibnizianismo e newtonismo hanno così proseguito anche in Germania il loro conflitto. Ma a complicare la lotta, combattendo l'uno e l'altro insieme, è intervenuto un terzo: il grande fisico Leonardo Euler (1707-1783), originario di Basilea, professore a Pietroburgo, ma in rapporto col mondo scientifico tedesco come membro dell'Accademia di Berlino. Nelle sue *Lettres à une princesse d'Allemagne* riunite in due volumi, egli combatte il concetto newtoniano dell'attrazione come privo di consistenza scientifica, e vuole che ciò che vien designato con quel nome sia una forza racchiusa nella materia sottile diffusa in tutto lo spazio celeste [16]. Com-

[15] PLOUCQUET, *Principia de substantiis et de phaenomenis*, 1764, cap. II, § 24 (cfr. CASSIRER, *op. cit.*, pp. 492-93).

[16] EULER, *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie*, 2 voll., Paris 1812, I, lett. 75, p. 330.

batte altresì il concetto leibniziano della forza viva, volendo ridurre tutte le forze fisiche all'inerzia, riducibile a sua volta all'impenetrabilità. Per lui, la stessa facoltà per la quale i corpi si sforzano di conservarsi nello stesso stato è capace di fornire il potere necessario a mutare lo stato degli altri [17]. Nulla di più occorre alla fisica per fondare le sue leggi; bisogna passare al mondo spirituale per trovare un'altra specie di forze, quelle che le anime esercitano sui corpi: proprio all'opposto dei wolffiani, che le negano, sostenendo che nessuno spirito può agire su di un corpo, senza accorgersi che così rendono impotente perfino Dio [18].

Anche più decisa è l'opposizione di Euler contro il concetto delle monadi. « Nella filosofia dei monadisti, egli dice, tutto è spirito, fantasma, illusione. » Come spiegare che degli esseri semplici, privi di estensione, componendosi insieme formino i corpi estesi? Potrebbe mai una quantità positiva risultare da un'addizione di zeri? [19] D'altra parte, l'estensione non si può neppure identificar con lo spazio, come pretendeva Cartesio. « L'estensione appartiene al corpo e passa con esso da un luogo a un altro, quando il corpo si muove, mentre il luogo e lo spazio non sono suscettivi di alcun movimento. » [20] Se poi lo spazio e il tempo fossero ordinamenti ideali, come vuole Leibniz, noi ci troveremmo di fronte all'assurdo che la materia, l'ente realissimo della fisica, dovrebbe indirizzarsi nei suoi movimenti e mutamenti secondo le rappresentazioni soggettive in noi. Che cosa in definitiva sia lo spazio, non dipendendo né dai corpi né dall'intelletto, non si può positivamente determinare [21]. Lo scetticismo di questa conclusione è temperato alquanto da acute considerazioni gnoseologiche: i concetti di spazio e di tempo non vanno presi isolatamente, ma in rapporto con le esigenze della meccanica e della sua legge d'inerzia.

[17] *Ibid.*, I, lett. 77, pp. 337-39.
[18] *Ibid.*, I, lett. 79, pp. 345-46.
[19] *Ibid.*, II, lett. 129, 131.
[20] EULER, *Réflexions sur l'espace et le temps*, 1748, § 15.
[21] CASSIRER, *op. cit.*, pp. 481, 485.

Non quel ch'essi sono in sé, ma quel che esige la formulazione della legge è ciò che conta: essi hanno insomma la natura di postulati scientifici [22].

Tutte le nuove esperienze mentali che, parte per spontaneo sviluppo, parte per antitesi, si son venute facendo luce nella scuola di Wolff, hanno trovato la loro espressione più compendiosa e originale nell'opera di due pensatori, che costituiscono gli immediati antecedenti di Kant: Giovanni Enrico Lambert (1728-1777) e Giovanni Nicola Tetens (1736-1807). Essi hanno affrontato i problemi della conoscenza da due punti di vista diversi: analitico il Lambert, psicologico il Tetens; ma l'analisi dell'uno s'avvantaggia, in confronto di quella del Wolff, di un senso più concreto della realtà oggettiva, mutuato agli empiristi inglesi; la psicologia dell'altro tenta a sua volta di elevarsi alla coscienza dei valori universali e strutturali del pensiero. L'integrazione finale dei due indirizzi sarà data dalla *Critica della ragion pura*.

Lambert è autore di *Kosmologische Briefe*, di un *Neues Organon*, di un'*Architektonik* (termine inventato da Baumgarten), di *Philosophische Abhandlungen*; egli è stato inoltre in attiva corrispondenza scientifica con Kant. Nell'*Architettonica* egli sviluppa le premesse antiwolffiane, già poste da Crusius: che la non contraddittorietà e l'intimo accordo del pensiero con se stesso sono soltanto le condizioni negative dell'esistenza, mentre le positive sono da ricercare nella corpulenza e nelle forze fisiche, che l'esperienza ci somministra. Solo in esse si trova un *reales kategorisches Etwas*, che dà fondamento a tutte le asserzioni e a tutti i giudizi esistenziali [23]. Di qui la necessità d'integrare Wolff con Locke: il primo c'insegna lo stretto

[22] *Réflex.* cit. e *Mechanica*, 1736-42, Definit. 2, Scholion 1, 2 (cfr. CASSIRER, p. 474): non asserimus dari huiusmodi spatium infinitum, quod habeat limites fixos et immobiles, sed sive sit sive non sit non curantes, postulamus tantum, ut motum absolutum et quietem absolutam contemplaturus sibi tale spatium repraesentet ex eoque de corporum statu vel quietis vel motus iudicet.

[23] LAMBERT. *Architektonik*, 1771, §§ 297 e 304.

metodo logico mediante il quale si possono istituire relazioni universali e necessarie tra gli elementi semplici; ma la nozione di questi elementi non può essere costruita concettualmente, come Wolff pretende; deve bensì essere attinta, lockianamente, dall'esperienza. Si sarebbe tentati ad avvicinare questi *obiective einfachen Begriffe* alle categorie kantiane; però il raccostamento non regge, perché le categorie sono regole puramente formali, mentre i concetti del Lambert costituiscono la materia stessa del sapere, attinta alla sensazione e all'intuizione. Come giustamente osserva il Cassirer, l'essenziale interesse del Lambert non è né la psicologia, né la critica della conoscenza, ma sta nella direzione di ciò che oggi si chiama la dottrina degli oggetti (*Gegenstandtheorie*): noi possiamo indagare dei contenuti, senza considerarne l'origine psicologica e senza chiederci se ad essi corrisponda un'esistenza oggettiva, concependoli solo nella loro immediata struttura, per scoprirne le universali relazioni [24]. Noi non possiamo intendere e dominare l'esperienza, se prima non abbiamo abbracciato il regno della verità, che risulta dalla sistematica connessione dei concetti semplici. « Il regno della verità logica sarebbe, senza la verità metafisica che è nelle cose stesse, un vuoto sogno, e senza un *suppositum intelligens* non sarebbe neppure un sogno, ma un niente. Perciò la proposizione che vi sono verità necessarie, immutevoli ed eterne trae con sé la conseguenza, che vi debba essere un eterno, immutevole *suppositum intelligens*, e che i solidi e le forze abbiano una necessaria possibilità di esistere. » [25]

L'enumerazione di quei concetti semplici ci è data nell'*Alethiologia*, che è una delle quattro parti di cui consta il *Neues Organon* [26]. Essi sono: estensione, soli-

[24] CASSIRER, *op. cit.*, p. 540.

[25] *Architektonik*, § 299.

[26] Esse sono: la *Dianologia*, o scienza delle leggi secondo cui l'intelletto si dirige nel pensare (una logica formale dei concetti, dei giudizi, dei sillogismi, con l'aggiunta di un Hauptstück sull'esperienza); l'*Alethiologia*, o scienza della verità in quanto è distinta dall'errore; la *Semiotica*, sull'influsso della lingua e di altri

dità, movimento, esistenza, durata e successione, coscienza, forza motrice, volere [27]. La loro genesi è, come s'è detto, sperimentale: p. es. il concetto del tempo risulta immediatamente dal succedersi delle nostre sensazioni e rappresentazioni; quello di esistenza, dalla nostra coscienza di essere, ecc. Ma, una volta che sono stati tratti alla luce, lo sperimentalismo iniziale si eclissa, per dar luogo a una mera virtuosità analitica e combinatoria, che rende l'opera del Lambert non meno stucchevole di quella del Wolff. « Genio analitico » lo definisce un biografo contemporaneo; e soggiunge che « nella sua testa v'erano numerose serie di idee, ma queste serie non avevano connessione tra loro » [28]. Era necessario, per tradurle in atto, che un genio potentemente sintetico le rifondesse in unità.

Non meno aggrovigliato e immaturo è il pensiero del fondatore della psicologia tedesca, Nicola Tetens, esposto nei *Philosophische Versuche ueber die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Vi si affaccia per la prima volta la tripartizione delle facoltà dell'anima in sentimento, pensiero, volontà. Il primo consiste nel potere dell'anima di lasciarsi modificare e di avvertire queste modificazioni, senza riferimento ad oggetti esterni; il secondo nel potere di rappresentarsi i suddetti stati e di organizzarli; il terzo nella forza di operare mutamenti interni od esterni. Per la mancanza di ogni riferimento estraneo, il sentimento ha un valore assoluto: su di esso, come vedremo, il Tetens fonda la sua dottrina del gusto artistico. Nell'analisi della volontà, egli cerca una transazione tra determinismo e indeterminismo, spingendosi al di là della visione intellettualistica wolffiana. Ma più di tutte originali sono le sue ricerche sul pensiero. Egli è con Locke nell'ammettere un'evoluzione ininterrotta della facoltà teoretica dalla

segni sulla conoscenza della verità; la *Fenomenologia* o dottrina delle apparenze, che debbono essere conosciute per essere esibite (*Neues Organon oder Gedanken ueber die Erforschung und Beziehung des Wahren*, 2 voll., Leipzig 1764, *Vorrede*).

[27] *Neues Organon. Alethiologie*, § 36.

[28] LAMBERT, *Logische u. philos. Abhandlungen*, Berlin 1782: v. l'« elogio » dell'editore.

sensazione alla ragione; però accentua maggiormente l'importanza delle energie spirituali che attivano questo processo. Innanzi tutto, la sensazione non è una mera passività ma una reazione originale, un atto della ricettività. Le tracce che essa lascia nell'anima si possono riprodurre mediante un potere che prende nome d'immaginazione o fantasia. Con esso, l'anima non opera come lo spettatore che ordina i quadri di una galleria, ma è essa stessa il pittore oltre che l'ordinatore: ciò implica una forza creatrice, che nessun altro aveva ancora riconosciuto in modo così esplicito prima del Tetens, e che sarà di gran momento per l'estetica e la gnoseologia tedesca [29].

Un gradino più su, s'incontra l'attività del percepire (*gewahrnehmen*), che è già un pensare, perché implica un rapporto tra le cose, quindi un distinguere e un riconoscere [30]. Ma essa è anche la più bassa forma di pensiero, al di sopra della quale ne sorgono altre, a misura che intervengono nuove attività mentali a istituire rapporti più universali e necessari. Secondo l'empirismo, basterebbe l'associazione a spiegare questo progresso conoscitivo; per il Tetens invece, essa è qualcosa che va a sua volta spiegata con l'attività direttrice e ordinatrice della mente. Valga un esempio solo, ma decisivo per lo sviluppo storico della filosofia tedesca: Hume pretende spiegare la causalità con una successione abituale di idee; ma non c'è proprio altro che questa nella relazione causale? Noi vediamo l'effetto come qualcosa di concepibile per mezzo della sua causa; ora, un tale « esser concepibile » è più che mera successione; esso implica un'idea di necessità di cui Hume non sa dare ragione alcuna [31]. Bisogna dunque ammettere dei concetti direttivi della mente, delle *Denkarten* soggettivamente necessarie e fondate sulla natura stessa dell'anima [32]. In questo precorrimento di Kant, egli giunge fino a intravvedere il pro-

[29] TETENS, *Philosophische Versuche* (ristampati dall'Uebele, Berlin 1913), pp. 6, 24, 26, 105.
[30] *Ibid.*, p. 266.
[31] *Ibid.*, p. 307.
[32] ZELLER, *op. cit.*, p. 262.

blema di una deduzione delle categorie, cioè di un accordo delle rappresentazioni soggettive con gli oggetti, che è da lui inteso come un *realisiren* o un *rechtfertigen* i concetti [33]. Ma il punto di vista troppo strettamente psicologico dal quale si pone gl'impedisce di soddisfare appieno a questa esigenza. La scienza a cui egli perviene, per la via sulla quale s'è posto, non è ancora una critica della ragione, ma una *Grundwissenschaft* « che non ha che fare con gli oggetti realmente presenti, ma solo con ciò che è possibile e necessario per ogni specie di cose ». Essa « deve contenere le proposizioni fondamentali, in virtù delle quali noi giudichiamo e concludiamo su tutte le cose in genere, su tutte le specie di esseri reali, cioè spiriti e corpi, materiale e immateriale, infinito e finito ». Essa « deve esser considerata come parte della filosofia teoretica dell'intelletto umano e dei suoi modi di pensare, in modo da poter essere elevata a una universale scienza razionale degli oggetti fuori dell'intelletto » [34].

Kant, pur attribuendo al Tetens e al Lambert il merito che loro compete nella preparazione del criticismo, terrà a distinguersi dall'uno e dall'altro. Alla genesi empirica dei concetti studiata da Tetens, egli opporrà la propria analisi trascendentale; all'analisi astratta di Lambert la propria ricerca della validità oggettiva dei concetti.

3.

LESSING E L'ILLUMINISMO MONDANO

All'Illuminismo scolastico dei wolffiani e dei loro diretti oppositori fa riscontro una diversa e più libera forma d'Illuminismo professata da filosofi più o meno « occasionali », o che amarono essi stessi chiamarsi mondani

[33] UEBELE, *J. N. Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berüchsichtigung der Verhältnises zu Kant*, Berlin 1912 (*Kantst.* n. 24), p. 75.

[34] TETENS, *Ueber die allgemeine speculative Philosophie* (ristamp. in *Philos. Versuche* cit.), pp. 4, 10, 18, 27, 56.

(*Philosophen für die Welt*), o, secondo una designazione molto in voga in quel tempo, filosofi popolari (*Popularphilosophen*). Sono scrittori liberi dalla tecnica e dal gergo della scuola, che coltivano la filosofia per un bisogno di chiarificazione interiore e di partecipare agli altri una possibilità di elevazione spirituale; sono menti inquiete, nelle quali germinano intuizioni nuove, ancora torbide ed embrionali, ma che si chiarificheranno e fruttificheranno più tardi; sono studiosi pieni di curiosità e d'interesse per tutto ciò che avviene nel mondo letterario internazionale. Da essi vien riscoperto Spinoza e riscattato dallo sprezzante giudizio che una farisaica devozione aveva formulato su di lui. Nella loro cerchia viene apprezzata al giusto valore la pubblicazione dei *Nouveaux Essais* del Leibniz, avvenuta nel 1765, e vien concepito l'ambizioso disegno di opporre il vero Leibniz a quello falsificato e deformato dalla scuola wolffiana. Sono anch'essi che pei primi hanno acclimatato in Germania le dottrine di uno Shaftesbury e di un Burke, di un Diderot e di un Rousseau, immettendo così nell'Illuminismo quella vena di sentimento che troverà nell'anima tedesca le condizioni di un più rigoglioso sviluppo e darà origine al movimento romantico.

Il loro vizio principale è un certo che di dilettantesco, che urta la più educata coscienza filosofica degli scolastici. Ma ciò non impedisce che la loro voce sia ascoltata anche da costoro, e solo dopo che nelle sintesi kantiane e fichtiane sarà stato rifuso tutto quel che di nuovo e di fresco essi avevano importato nei chiusi recessi della filosofia, potranno esser messi da parte e magari derisi come « filosofi popolari » o come interpreti del « sano intelletto umano » dalla boria dei nuovi professori. Il loro individualismo un po' angusto, il loro eudemonismo troppo ottimistico, il loro propagandismo troppo ingenuo appariranno fanciulleschi in confronto delle nuove visioni organiche e complesse del mondo; ma non bisogna dimenticare che queste ultime hanno la loro condizione, anzi la loro fonte, proprio in quell'individualismo.

Il più eminente degl'illuministi mondani è Lessing;

accanto a lui meritano di essere ricordati l'ebreo Mendelssohn, che sembra incarnare il saggio Nathan del dramma lessinghiano, Reimarus che rinnova in Germania gli ardimenti della critica biblica di uno Spinoza o di un Bolingbroke, Federico il Grande, mecenate di filosofi e filosofo egli stesso di vena volteriana, Garve, il primo recensore della *Critica della ragion pura*, Engel, autore dei *Philosophen für die Welt*, che compendiano il credo della nuova età, Nicolai, editore e scrittore, che sarà il bersaglio preferito dei romantici, Platner, volgarizzatore della morale kantiana.

Non giova parlare estesamente di tutti costoro; ben pochi di essi hanno contribuito al reale avanzamento del pensiero; gli altri si son limitati a far da coro e potrebbero trovar posto solo in una storia generale della cultura. Ci limiteremo a esporre il pensiero dei corifei. Il più tecnico, o il meno dilettante dei filosofi ricordati è Mosè Mendelssohn (1729-1786), che rappresenta il tratto d'unione tra la scuola wolffiana e la *Popularphilosophie*, e che ha avuto il merito d'iniziare ai problemi della filosofia il suo amico Lessing. È autore di un *Phädon*, sull'immortalità dell'anima, di *Morgenstunden* sull'esistenza di Dio, di scritti *Ueber die Seele* e *Ueber die Empfindungen*, che trattano argomenti psicologici ed estetici, e finalmente di opuscoli sulle arti belle, sul sublime, ecc.

Il *Fedone*, pubblicato nel 1767, è in parte una traduzione, in parte un libero rifacimento dell'omonimo dialogo platonico. È diviso in tre dialoghi, il primo dei quali segue abbastanza fedelmente il testo greco, mentre gli altri due se ne allontanano, in cerca di argomenti più conclusivi e moderni a favore dell'immortalità dell'anima. Il protagonista di questi dialoghi è un Socrate rimodellato sullo stampo della nuova *Weltweisheit*, ma che tuttavia conserva dell'antico un certo senso di bonomia non disgiunto da un tono di elevazione umana. Nel secondo dialogo, l'argomento centrale per l'immortalità trae lo spunto dall'obiezione pitagorica, che l'anima sia un'armonia delle parti corporee, « come la salute » e perciò abbia una sussistenza limitata da quella del corpo. Ma un'ar-

monia, replica il Mendelssohn, non è che un porre insieme una pluralità di elementi singoli e distaccati; ciò implica un paragonarli, un accordarli tra loro, che non può essere opera che del pensiero. Può allora l'origine di una cosa essere provata dal suo prodotto? può l'ombra che un albero proietta esser presa per causa dell'albero? L'origine del pensiero non può dunque essere ricercata in una totalità che presuppone l'esistenza del pensiero; e, poiché il composto è tale soltanto per opera del pensiero, vuol dire che questo deve scaturire da ciò che non è composto [35].

Più moderno e originale è l'argomento contenuto nel terzo dialogo. Premessa una distinzione di tutto ciò che è vivente nel creato in due classi, nature sensibili e pensanti, e dando alla seconda il privilegio della progressività, Mendelssohn ne deduce che la vita terrena non basta a conseguire la meta dello sforzo dell'anima verso la perfezione, ma v'è bisogno di un complemento ultraterreno. Altrimenti la natura verrebbe meno al suo scopo e lascerebbe il proprio lavoro nello stato di abbozzo incompiuto; ciò che non è degno di quell'arte che dovunque essa spiega. Noi possiamo perciò assumere con buon fondamento che il crescere e il tendere alla perfezione siano il vero destino degli esseri razionali: come esseri semplici, essi sono non transeunti, come nature esistenti per sé, sono dotati di perfezioni permanenti, come enti razionali, tendono a un infinito accrescimento e progresso nella perfezione [36].

Nelle *Morgenstunden* i temi teologici che sono al centro delle meditazioni mendelssohniane sono trattati con tutta l'evidenza dimostrativa che il razionalismo illuministico esige. Se s'affaccia al pensiero dell'autore qualche veduta meramente fideistica, esso l'allontana da sé, come una detrazione del suo valore e del suo prestigio. Tale, p. es., il principio che il Basedow ha cercato d'introdurre in filosofia sotto il nome di *Glaubenspflicht* (dovere di cre-

[35] MENDELSSOHN, *Phädon oder ueber die Unsterblichkeit der Seele* (in *Sämmtliche Werke*, Wien), *Zweites Gespräch*, pp. 66-72.
[36] *Op. cit., Drittes Gespräch*, pp. 79-83.

dere): secondo cui, se v'è una proposizione così legata con la felicità dell'uomo, che questa non può sussistere senza la verità di essa, l'uomo è in dovere di assumerla per vera e di assentirvi. Mendelssohn non vede, in questo preludio dei postulati kantiani, se non uno scambio di facoltà: si prende un potere di apprezzare (*Billigungsvermögen*) per un fondamento di conoscenza; si dà per vero ciò che rientra in una categoria spirituale diversa [37]. Secondo lui invece, si può e si deve giungere a Dio con mezzi e princìpi puramente teoretici. La vecchia armatura delle prove tradizionali gli pare ancor buona, sebbene a quella ontologica possa muoversi l'obiezione che l'esistenza non è un *complementum essentiae*, un'aggiunta alla possibilità di una cosa, ma piuttosto « la posizione di tutte le proprietà e dei segni di una cosa, senza cui le une e gli altri restano meri concetti separati ». Anche dandovi questo senso, la prova ontologica regge egualmente, perché l'essere necessario riunisce tutti i segni e le proprietà affermative in massimo grado, in modo che uno di essi non è pensabile senza gli altri; quindi pensarlo privo del predicato affermativo dell'esistenza è contraddirsi [38].

Trascurando le altre prove più note, ci fermiamo su di una che ha un certo carattere originale e di cui il Mendelssohn si avvale anche per dimostrare l'esistenza del mondo esterno. Vera è per lui ogni conoscenza che ha per fondamento un potere positivo della nostra anima; non vera, quella che è subita per effetto di un'impotenza, cioè di un limite della nostra forza positiva. Ora, le rappresentazioni che noi abbiamo degli esseri esteriori, come estesi, mobili e impenetrabili, non possono essere un seguito della nostra debolezza ed impotenza, ma scaturiscono dalla forza positiva dello spirito, ed essendo comuni a tutti gli esseri pensanti, hanno una verità oggettiva [39]. Similmente, l'idea di Dio è affermata mediante una forza positiva del pensiero, e ribadita attraverso tutti i gradi

[37] *Morgenstunden*, *op. cit.*, p. 147.
[38] *Morgenstunden*, p. 202.
[39] *Ibid.*, pp. 124, 140.

dell'oggettività che il pensiero riesce a conquistare: esiste un mondo sensibile fuori di noi, dunque c'è un Dio fuori di noi; io sono, dunque c'è Dio; Dio è pensabile, dunque è reale [40].

Ma più che da tutti questi argomenti in forma, la dottrina teologica del Mendelssohn è individuata dal suo contrasto irriducibile con lo spinozismo. Il pio ebreo ha per il correligionario apostata una congenita ostilità, che è stata col tempo inasprita da una curiosa vertenza polemica. Intimo com'egli era di Lessing e custode, come s'immaginava, di tutti i segreti pensieri dell'amico, fu dolorosamente sorpreso nel leggere, dopo la morte di costui, il resoconto di una conversazione da lui tenuta col giovane Jacobi, da cui risultava la sua adesione allo spinozismo. Per il Mendelssohn, tale apostasia era incredibile; egli protestò la sua incredulità con una *Lettera agli amici di Lessing*. Jacobi replicò all'accusa di aver frainteso o deformato il pensiero lessinghiano; nacque così tra i due una vivace polemica, il cui interesse supera di gran lunga il motivo occasionale che l'aveva suscitata e investe tutti i problemi della interpretazione storica dello spinozismo. Si può dire che da essa data l'inizio della riabilitazione della filosofia spinoziana [41].

Gli argomenti di Mendelssohn contro Spinoza sono, *mutatis mutandis*, gli stessi che, nel *Fedone*, lo hanno tratto ad affermare l'individualità irriducibile del pensiero e dell'anima. Se le parti, come assume Spinoza, non avessero un'esistenza separata e fossero solo modificazioni o rappresentazioni del tutto, esse non potrebbero avere altre proprietà, se non quelle che scaturiscono dalle proprietà del tutto. Donde allora la forma che le parti rivestono, se il tutto non è fonte di esse? Se il tutto non ha nessuna capacità di prevedere, di apprezzare, ecc., donde questa capacità nelle parti? « A me pare, conclude Men-

[40] *Ibid.*, p. 150.

[41] I documenti della polemica sono raccolti nelle *Lettere sulla dottrina dello Spinoza* edite dal Jacobi col consenso del suo contradditore. (Trad. ital. nei *Classici della filosofia moderna* del Laterza.) Avremo occasione di parlarne più estesamente in seguito.

delssohn, che vi sono segni non dubbi che distinguono me come oggetto da me come rappresentazione in Dio, me come *Urbild*, da me come *Bild* nell'intelletto divino. La coscienza di me stesso è la prova parlante della mia sostanzialità fuori di Dio... Dio conosce la mia debolezza, ma non la contiene in sé. »[42] Evitare l'assorbimento panteistico dell'umano nel divino sembra a Mendelssohn egualmente importante nell'interesse dell'uomo e di Dio: nel rispetto della personalità umana egli vede la condizione perché sia rispettata anche la personalità di Dio; se l'una soffre quando perde ogni autonomia, anche l'altra è degradata, quando è costretta ad assumere tutte le debolezze e le miserie di un mondo ad essa inferiore. Questa duplice esigenza — ma in fondo unitaria — è di stile schiettamente illuministico.

Una certa originalità rivelano infine le dottrine psicologiche del Mendelssohn, sparse tra le *Morgenstunden* e gli scritti *Sull'anima* e *Sulle sensazioni*. Egli divide col Tetens il merito della tripartizione delle facoltà dell'anima in pensiero, volontà e sentimento. La prima e la terza (che prende il nome di *Billigungsvermögen* o facoltà di apprezzare) si distinguono tra loro non per il materiale che elaborano, e che è identico in entrambe, ma per il fine che perseguono, e che è opposto. L'una va da noi alle cose, l'altra dalle cose a noi; l'una vuol modellare l'uomo sulla natura esteriore, l'altra viceversa. Questa differenza rende possibile spiegare molti fatti, che altrimenti resterebbero oscuri. Com'è che l'uomo può amare la verità e la poesia? Come mai potrebbero allignare queste opposte tendenze nello stesso soggetto? La ricerca della verità nasce dal bisogno di sapere ciò che le cose sono nella loro struttura oggettiva; la creazione poetica dal bisogno sentimentale di foggiar le cose in conformità delle soggettive inclinazioni e in vista di un piacevole gioco di queste. L'uomo non vuole esser istruito, ma commosso, e molto volentieri egli si lascia così ingannare e dar come reale ciò che non corrisponde a verità[43]. Qui è importante

[42] *Morgenstunden*, pp. 173-80.
[43] *Morgenstunden*, pp. 143-45.

notare che il sentimento, nell'elevarsi a facoltà spirituale, rivela già un deciso orientamento verso un'interpretazione estetica.

Molto più ricca e complessa, se pure più ondeggiante nel suo incedere e più dispersa nelle sue molteplici attività, è la personalità di Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Lessing è il poeta, il drammaturgo, il critico, il teologo dell'Illuminismo tedesco; ne è anche il filosofo, in quanto nessun interesse culturale, singolarmente preso, appaga il suo spirito, e l'inquietudine che lo spinge dall'uno all'altro è già essa stessa una malattia filosofica. Egli non è il creatore di un sistema; ma sente profondamente alcune esigenze sistematiche, che gli sono suggerite di volta in volta dai filosofi coi quali entra in contatto e coi quali simpatizza troppo fervidamente, per poter aver la forza di limitarne le pretese e così di accordarle insieme. La sua ansia di scoprire o di riscoprire personalità filosofiche affini si riscatta dalla taccia di dilettantismo, perché nasce da un bisogno quasi artistico d'impersonare in individualità ben definite le intuizioni che scaturiscono dalla sua individualità ancora torbida. Quelle scoperte hanno così l'intimità e la serietà di auto-scoperte; sono un ritrovarsi in altro, un possedersi in immagine. Perciò esse colgono sempre qualche tratto originale e profondo del loro oggetto, se anche non riescono, per questa loro genesi soggettiva, a padroneggiarlo nella sua totalità. Diderot, Shaftesbury, Burke, sono, in gran parte per opera sua, divenuti familiari alla cultura tedesca; ma i due autori per eccellenza, anzi si può dire i due poli filosofici, tra i quali il suo pensiero è stato continuamente in moto, sono Leibniz e Spinoza. All'uno egli è giunto attraverso un giovanile noviziato nella scuola wolffiana, che gli ha eccitato l'interesse di risalire alla fonte. E nella *Monadologia* e nei *Nuovi Saggi* egli ha riscoperto teoreticamente il valore dell'individualità di cui aveva già avuto l'oscura rivelazione sentimentale. Tale è infatti il compito ch'egli attribuisce alla filosofia: « di spiegare in chiare idee, quando si ridiventa freddi, le oscure vitali sensazioni avute

durante l'entusiasmo »[44]. Ma la scoperta va, in un certo senso, al di là del testo: egli intende l'individualità nella sua possibile esplicazione storica, cioè in un moto dinamico di espansione, che il preformismo leibniziano rendeva impossibile. L'idea delle piccole percezioni, attinta ai *Nuovi Saggi*, gli sembra essenziale per spiegare l'oscura ed embrionale genesi dell'individuo; similmente l'idea dell'armonia prestabilita per spiegare le fasi più alte dello sviluppo, nelle quali l'individualità si dilata fino a includere l'universale. Ma una così intesa armonia coincide ancora con quella che Leibniz aveva formulata? Lessing mostra implicitamente di dubitarne, quando la interpreta spinozisticamente, come presenza del tutto nell'uno. Egli vede così la possibilità di un accordo tra Spinoza e Leibniz nell'esigenza dell'unione dell'uno e del tutto, quell'ἓν καὶ πᾶν, di cui il *Prometheus* del giovane Goethe gli offre un primo saggio.

Ha avuto coscienza il Lessing che il ravvicinamento era troppo forzato e che rischiava di compromettere quel senso dell'individualità a cui teneva più che a tutto il resto? I suoi contatti con Spinoza, come risultano dalle conversazioni con Jacobi e da pochi scritti frammentari, sono così sporadici ed eccentrici, così lontani da ogni tecnicismo filosofico, che è difficile dare una risposta precisa. In un opuscolo *Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott*, egli sostiene che, se il concetto di una cosa è in Dio, anche la cosa dev'essere in lui. Se così non fosse, la realtà di una cosa fuori di lui dovrebbe avere qualche nota che la distingue dalla realtà nel suo concetto; cioè la realtà fuori di lui dovrebb'essere qualcosa di cui Dio non ha concetto; il che è impossibile. Dunque, i concetti delle cose in Dio sono le cose stesse. Ma non perciò s'identificano con lui: quel che fuori di Dio è contingente, è tale anche in lui; altrimenti Dio non dovrebbe avere nessun concetto del contingente[45]. Qui tutto è spi-

[44] LORENTZ, *Lessings Philosophie*, Leipzig 1909, p. x.
[45] LESSING, *Ueber die Wirklichkeit*, ecc. (ed. dal LORENTZ, *op. cit.*, p. 13).

noziano, tranne il bisogno di salvare il particolare e il contingente dall'assorbimento in Dio: per Spinoza il differenziamento è una nota negativa (*omnis determinatio est negatio*); per Lessing è una nota positiva. D'altra parte, anche quando egli cerca di includere nello spinozismo l'armonia prestabilita, intende che c'è qualcosa che vi resiste. Per Spinoza, anima e corpo armonizzano in quanto sono identici; per Leibniz in quanto sono diversi; e se non ci si appaga di un mero gioco di parole, l'armonia deve abbracciare il diverso, non l'identico [46]. Le stesse oscillazioni si ritrovano nell'idea lessinghiana di Dio, in quanto è bilanciata tra Spinoza e Leibniz. Ricorda Jacobi: « Quando Lessing si voleva rappresentare una divinità personale, la concepiva come l'anima del tutto e concepiva il tutto secondo l'analogia del corpo organico... Ma non poteva tollerare l'idea di un essere personale assolutamente infinito, nel godimento immutevole della sua somma perfezione. Egli connetteva con essa una tale idea di noia infinita, che gli era di angoscia e di affanno » [47]. Teismo e panteismo sono qui in aperto conflitto e non si può dire quale dei due riporti la palma.

Ma che cosa attrae veramente Lessing verso Spinoza? È un sentimento romantico, ancora torbido e fluttuante, dell'unità profonda di tutti gli esseri, la quale non si dà una volta, nell'immobile quadro di una essenza sempre identica, ma si realizza incessantemente, nel mobile ciclo delle esistenze individuali. Queste pullulano dal seno del tutto e si rifondono in esso, per riemergere di nuovo, all'infinito. Il pensiero è incapace di cogliere questa viva articolazione di momenti opposti; ma non bisogna elevare la sua deficienza a norma assoluta delle cose. « Appartiene agli umani pregiudizi considerare il pensiero come ciò ch'è primo e principale e voler derivare tutto da esso; mentre tutto, le rappresentazioni comprese, di-

[46] *Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen* (in LORENTZ, p. 15).
[47] JACOBI, *Sulla dottrina dello Spinoza* (trad. ital., Bari 1914), p. 64.

pende da principii più alti. »[48] Anche quest'affermazione è di schietto stile spinoziano: nell'ordine ontologico dell'*Etica* il pensiero occupa il secondo posto, non il primo, è attributo e non sostanza; e nell'ordine conoscitivo, esso è artefice della conoscenza di secondo genere, subordinata all'intuizione mistica. Che di strano, dunque, se gli sfugge o gli si avvolge in contraddizione il nesso ultimo delle cose, che lo sorpassa? Esso è appropriato alle nature finite, di cui costituisce la parte migliore, cioè quella per cui ogni finito sorpassa la propria finitezza; ma, giunto al vestibolo del tempio, cede il passo a una rivelazione di natura più alta[49].

Se Lessing avesse insistito su queste considerazioni, egli sarebbe stato uno dei fondatori del romanticismo. Ma esse gli balenano solo fugacemente nello spirito, e sono presto sopraffatte da visioni illuministiche preponderanti. In materia religiosa, tutta una serie di scritti, in parte dottrinali, come *Das Christenthum der Vernuft* e *Die Religion Christi*, parte polemici, come le *Theologischen Streitschriften* e l'*Anti-Goeze*, parte propagandistici, come i *Gespräche für Freimaurer*, rivela un'identica ispirazione illuministica. Nel *Cristianesimo della ragione* è svolto razionalisticamente il tema della genesi della trinità divina e dell'origine del mondo che vi è connessa. Lessing muove dall'idea dell'Essere perfettissimo, per il quale il pensare è un generare o un creare. Se quest'essere pensa le sue perfezioni come unite nella propria fonte, egli genera un essere simile a sé, cioè si sdoppia in un Padre e in un Figlio, e si armonizza ed unifica nello Spirito. Se pensa le sue perfezioni come divise, dal suo pensiero scaturisce una serie di esseri che si svolge per infiniti gradi di per-

[48] JACOBI, *op. cit.*, p. 57.

[49] A questa veduta, Mendelssohn obietta: « Il pensiero, dice Jacobi, non è la sorgente della sostanza, ma la sostanza del pensiero. Dunque, prima del pensiero si deve ammettere qualcosa di non pensante come primo... Qui mi pare che Ella col nostro amico (Lessing) voglia pensare qualcosa che non è pensiero; che faccia un salto nel vuoto, dove la ragione non ci può seguire » (*ibid.*, p. 83).

fezione, cioè un mondo armonico nel suo complesso e individualizzato nelle sue creature, ciascuna delle quali, essendo un dio limitato, deve avere una sua perfezione simile a quella di Dio. La legge di queste creature è: *Handle deinen individualischen Volkommenheit gemäss!* [50] (Agisci in conformità della tua perfezione individuale.) Così dal rammodernamento di una vecchia teologia scaturisce impensatamente il nuovo imperativo illuministico.

Questa concessione al tema trinitario tradizionale è un caso sporadico. In generale, Lessing poco o nulla concede all'ortodossia delle religioni positive. « La migliore religione rivelata, egli dice, è quella che contiene il minor numero di aggiunte alla religione naturale. » [51] Secondo questo dettame è condotta la sua valutazione del cristianesimo. Se Cristo è stato più che uomo, è problematico; ma che egli è stato vero uomo e non ha cessato di esserlo, è ben certo. Perciò la religione di Cristo e la religione cristiana sono due cose del tutto distinte. La prima è quella ch'egli stesso come uomo conobbe e praticò, e quella che ogni uomo può e deve avere in comune con lui. L'altra è quella che assume che Cristo sia stato più che uomo e lo fa oggetto di adorazione. Le due religioni sono inconciliabili: chiara e limpida la prima, malsicura e ambigua la seconda; contro tutte le apparenze, esse non si ritrovano neppure negli stessi libri, o almeno non vi si trovano nello stesso senso [52].

Anche più forte è l'accentuazione anti-dommatica delle *Polemiche teologiche.* I princìpi informatori di esse si compendiano in un gruppo di assiomi o di canoni di ermeneutica biblica, dei quali i più importanti sono i seguenti. La Bibbia contiene più di quello che appartiene alla schietta religione. È mera ipotesi che in questo di più essa sia egualmente infallibile. Le opposizioni alla lettera della Bibbia non sono anche opposizioni contro lo spirito di essa e contro la religione. Non tutta la verità

[50] *Das Christenthum der Vernunft* (in LORENTZ, p. 26).
[51] *Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion*, § 11.
[52] *Die Religion Christi*, §§ 1-8.

della religione cristiana può riposare sui Vangeli. È possibile anzi, che tutto ciò che gli evangelisti e gli apostoli hanno scritto vada perduto, e che la religione da loro insegnata resti egualmente in vigore. La religione non è vera perché gli evangelisti e gli apostoli l'hanno insegnata, ma essi l'hanno insegnata perché è vera. Dall'intima verità debbono scaturire le tradizioni scritturali e non viceversa [53]. A queste massime se ne può aggiungere un'altra, tratta dall'*Anti-Goeze*, cioè dalla polemica col pastore Goeze: « Io intendo per non cristiano ciò che contrasta con l'ultimo fine del cristianesimo. E questo, sia detto con buona pace del Goeze, non è la nostra felicità comunque conseguita, ma la felicità conseguita per mezzo dell'illuminazione dello spirito » [54].

Nei *Discorsi ai Massoni* è messo più particolarmente in rilievo l'ideale politico che collima con l'esposto ideale religioso. Gli stati uniscono gli uomini affinché in questa unione ogni singolo possa godere la sua parte di felicità in modo più facile e sicuro. La somma delle felicità particolari di tutti i membri è la felicità dello stato. Al di sopra di essa non v'è n'è altra, e se un'altra ne vien predicata, in cui anche pochi membri soffrono e debbono soffrire, essa non è che travestimento della tirannia (*Bemäntelung der Tyrannei*). Ora, poiché tra i vari stati i particolari interessi possono venire in collisione — la società civile purtroppo non può unire senza dividere — scaturisce di qui l'esigenza di una Massoneria, cioè di un'associazione internazionale destinata a riunire gli uomini divisi dalla società civile [55].

Il consenso che ha incontrato in Germania un pensiero così eterodosso ci può dar la misura del grande mutamento d'idee che ivi s'è operato dalla prima alla seconda metà del secolo. Per aver sostenuto misuratamente, e in una forma scolastica inaccessibile ai più, i diritti della ragione, Wolff era stato proscritto dall'università di Halle;

[53] *Aus den theologischen Streitschriften* (in LORENTZ, p. 106).
[54] *Anti-Goeze, ibid.*, p. 165.
[55] *Ernest und Falk. Gespräche für Freimaurer* (in LORENTZ, pp. 185-92).

Lessing invece ha potuto svolgere indisturbato una lotta aperta contro l'ortodossia religiosa. E il suo caso non è isolato; c'è stato anzi qualcuno ch'è andato molto al di là di lui, come il Reimarus (1694-1768), che ha emulato gli ardimenti iconoclasti di Bolingbrocke e di Voltaire, conducendo una guerra a fondo contro i libri dell'Antico Testamento. Questi sono per lui in gran parte non autentici o interpolati, narrano una quantità di cose incredibili e assurde, esaltano uomini il cui comportamento ci riempie di orrore e di disprezzo. Solo i princìpi morali enunciati dal fondatore del cristianesimo trovano grazia presso di lui; ma sono spogliati della loro cornice mitica e giudicati come schiette espressioni della razionalità umana. Di una trascendente rivelazione storica non è più a parlare: un solo miracolo si può ragionevolmente ammettere, ed è quello della creazione del mondo: una volta in moto la grande macchina, essa procede da sé, con le sue sole forze. Questi pensieri sono contenuti in un'opera che ha per titolo: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verherer Gottes*, e che il Reimarus ha lungamente elaborato e rimaneggiato, senza mai decidersi a pubblicarla, perché avrebbe sollevato troppi scandali. Ma dopo la sua morte, alcuni frammenti di essa capitarono nelle mani di Lessing che li diede alla luce col titolo di *Frammenti di uno sconosciuto*, e che sono anche più noti sotto il titolo di *Wolfenbüttler Fragmente* dal luogo della pubblicazione. Nel suo commento al testo, l'editore mostrava un certo riserbo, quasi per scagionarsi preventivamente dell'accusa di un'adesione incondizionata. Ribadiva però i suoi princìpi critici: che la lettera non è lo spirito, che la Bibbia non è la religione e che la certezza del cristianesimo non riposa sull'infallibilità della Bibbia, come per spiegare che le eresie storiche del Reimarus non intaccano il nucleo vivo della religiosità cristiana.

Che in realtà il pensiero religioso di Lessing sia molto più misurato in confronto di quello del Reimarus, ci è attestato anche da una delle sue ultime opere: il dramma *Nathan il Saggio*, dove l'idea della religione naturale, a cui s'è tenuto fedele per tutta la vita, è piuttosto un

simbolo di pace tra le religioni positive, che non un'insegna di guerra contro di esse. Questo motivo irenico è espresso dalla favola, ch'è al centro del dramma, dei tre anelli, uno dei quali aveva il miracoloso potere di rendere il possessore bene accetto a Dio e agli uomini. Ma non sapendosi quale dei tre fosse dotato di quel potere, e litigando perciò i possessori tra loro, il saggio Saladino enunciò contro di essi il giudizio, che, poiché litigavano, gli anelli dovevano esser falsi tutti e tre, altrimenti uno dei possessori avrebbe dovuto essere in pace con gli altri. I tre anelli simboleggiano le tre religioni, cristiana, maomettana, ebraica, e il senso della favola è che la bontà di ognuna di esse si misura dalla sua capacità di vivere in pace con le altre.

Il capolavoro filosofico di Lessing è *L'educazione del genere umano*, breve sommario di un vasto lavoro, composto nel 1779, qualche anno prima della morte. Anche questo scritto è di natura religiosa, ma di una religiosità più vasta, assunta a principio e guida di tutta l'evoluzione umana. Esso esordisce con un parallelo tra l'individuo e l'umanità, che dà la norma di tutto il processo evolutivo. Ciò che l'educazione è per il singolo uomo, è la rivelazione per l'intera stirpe umana. L'educazione non dà all'uomo nulla, che egli non possa darsi da se stesso: solo che essa dà più rapidamente e facilmente quel che l'uomo potrebbe conquistare da sé con maggior fatica. Similmente, la rivelazione religiosa non dà alla specie umana nulla, a cui la ragione umana, lasciata a se stessa, non giungerebbe; ma diede e dà le più importanti di queste cose con maggior prontezza. E come non è indifferente all'educazione l'ordine con cui essa sviluppa le forze dell'uomo; come essa non può dar tutto in una volta; così anche Dio deve serbar nella sua rivelazione un cert'ordine e una certa misura. Se pure l'uomo è potuto partire dall'idea di un sol Dio, non vi è potuto restare a lungo. Non appena la sua ragione lasciata a se stessa ha cominciato a lavorare, essa ha diviso l'unico e l'infinito in più finiti, dando a ciascuna di queste parti un segno distinto. Così naturalmente sono nati il poli-

teismo e la superstizione. Allora Dio, non volendo né potendo rivelarsi a un singolo uomo, scelse per sé un singolo popolo per dargli una particolare educazione, e scelse il più rozzo e incolto, per poter con lui cominciar dall'inizio il suo lavoro [56].

Ma un tal popolo, nella sua prima fanciullezza, come poteva essere educato alla moralità? Solo con mezzi appropriati alla sua età infantile, con premi e pene immediati e sensibili, con leggi dal cui adempimento o dalla cui trasgressione esso poteva sperare o temere la felicità o l'infelicità terrena. Un libro elementare per fanciulli, qual è l'Antico Testamento, può e deve lasciare in silenzio questa o quella parte della scienza o dell'arte, che il pedagogo giudica non commisurata alla capacità dei fanciulli pei quali è scritto: di qui le apparenti deficienze della Bibbia, che la critica storica va segnalando, ma che non son tali, se si considerano in rapporto con lo scopo pedagogico del libro [57].

Mentre Dio educava con mezzi adatti a fanciulli il suo popolo, gli altri popoli della terra s'erano incamminati per la loro via con la sola luce della ragione, simili ad autodidatti. I più di essi erano rimasti molto più indietro, pochi erano andati oltre, come accade ai fanciulli lasciati a se stessi. Però le due rivelazioni non erano in sostanza diverse; non che quella divina fosse ricevuta immediatamente come razionale; ma comunque accolta, poiché era dettata secondo un piano razionale, era destinata a palesar col tempo questa sua natura e perciò a incontrarsi con l'altra.

Col tempo il fanciullo cresce e non più gli giovano i libri di cui s'è nutrito nell'infanzia. Un buon pedagogo deve levarglieli di mano e dargliene altri più ricchi di contenuto. Così anche all'umanità ingrandita sopravvenne Cristo con un più alto insegnamento. Cristo è stato il primo a impartire una lezione pratica sull'immortalità dell'anima. Altri uomini avevano in precedenza formulato il concetto dell'immortalità; ma speculare filosoficamente

[56] *Die Erzihehung des Menschengeschlechts*, §§ 1-15.
[57] *Ibid.*, §§ 16, 23, 26.

è ben diverso dall'indirizzare secondo quell'idea l'intimità del cuore e le azioni esterne. Così l'immortalità contenuta nel secondo libro elementare della specie umana è stata predicata come rivelazione e non insegnata come un concetto di ragione [58].

Si può dire che col secondo libro tutta la rivelazione si sia compiuta? Tanto varrebbe dire che l'umanità non è più capace di sviluppo e di progresso. Nella sua fede illuministica, Lessing è convinto che il termine non è raggiunto e che dovrà venire l'età della *Vollendung*, della piena maturità, in cui l'intima razionalità della rivelazione verrà alla luce, e l'uomo potrà commisurare ad essa i moventi delle proprie azioni, senza ricorrere a pene e a premi arbitrari. Questa terza età di un nuovo ed eterno vangelo ci è stata preconizzata nei libri elementari della rivelazione e nelle vaghe profezie dei visionari [59].

Il disegno dello scritto lessinghiano è grandioso, se anche l'esecuzione è appena abbozzata e frammentaria. Lessing non vi ha compendiato che una parte minima delle sue esperienze storico-religiose, preoccupandosi, più che d'altro, di tracciare una rapida linea; e ci piace immaginare che, se avesse avuto del tempo innanzi a sé, avrebbe su quello schizzo elaborato un quadro imponente. Ma, pur nella forma imperfetta in cui ha lasciato l'opera sua, possiamo dire che in essa s'intessono come su di una trama comune, gli sparsi fili del suo pensiero. L'ἓν καὶ πᾶν della sua intuizione romantica trova nell'analogia tra l'individuo e l'umanità una precisa esperienza storica su cui fissarsi; leibnizianismo e spinozismo — *res olim dissociabiles* — si compongono anch'essi nella visione di un tutto che si sviluppa in forma individualizzata; gl'ideali illuministici trovano il loro adempimento nella concezione di un progresso verso un termine definito; e lo stesso assillo critico che ha spinto Lessing a frugare i vecchi testi religiosi e i loro commenti teologici riceve un equilibrato appagamento nella conclusione,

[58] *Ibid.*, §§ 51, 53, 58, 60, 71.
[59] *Ibid.*, §§ 85, 86, 87.

che vi son dei valori positivi di moralità e di verità anche dove una troppo corriva ragione vorrebbe vedere delle deficienze o delle falsificazioni intenzionali. L'idea della Bibbia come di un libro per fanciulli capovolge senza negarle, ed anzi inverandole, tutte le tesi del volterianismo. Essa apre una fase nuova, insieme critica e costruttiva, dell'esegesi biblica [60].

4.

L'ESTETICA

Chiudiamo questo nostro studio sull'Illuminismo tedesco con una breve analisi degli studi estetici, che anche in Germania, come negli altri paesi europei, hanno acquistato un'importanza e un'ampiezza assai notevoli durante il secolo XVIII. Se volessimo scendere ai particolari minuti delle *Estetiche* e delle *Poetiche* che sono pullu-

[60] Dell'estetica di Lessing parleremo nel numero seguente. Un altro scritterello giovanile abbiamo tralasciato nel testo: *Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können*. Per noi ha scarsa importanza, ma, poiché se ne fa gran caso nelle storie della filosofia e della psicologia, ne diamo qui una breve notizia. L'anima vi è considerata, leibnizianamente, come un essere semplice, capace d'infinite rappresentazioni. Ma, poiché essa è un essere finito, non può avere queste rappresentazioni tutte in una volta, bensì solo in un infinito seguito di tempo. Ricevendole l'una dopo l'altra, deve riceverle secondo un ordine e una misura: quest'ordine e questa misura sono i sensi. E, poiché ciò che pone dei limiti si chiama materia, e i sensi determinano i limiti delle rappresentazioni dell'anima, essi sono perciò materia. Ogni frammento di materia può servire a un'anima in rapporto a un senso. Ciò vuol dire che tutto il mondo materiale è animato, fino nelle sue ultime parti. Vi possono essere pertanto più di 5 masse omogenee di materia appropriate ai 5 sensi a noi noti. Così, p. es., alla materia elettrica e magnetica possono corrispondere altri sensi da cui si può sapere lo stato dell'elettricità e del magnetismo. Ora, se noi avessimo 4 sensi, meno la vista, non potremmo formarci un'idea di quest'ultima, allo stesso modo che non ce la formiamo del 6º senso. E tuttavia non si può dubitare della possibilità di questo 6º senso, come non si può dubitare della vista.

late in questo periodo, finiremmo col perderci in un dedalo di problemi, tanto più intricati, quanto più, trattandosi di una scienza appena embrionale e senza una struttura ben definita, l'ispirazione individuale degli scrittori ha avuto agio di sbizzarrirsi. Per fortuna, in una storia generale del pensiero, noi siamo autorizzati a tenerci ai soli punti essenziali; e nella delimitazione del nostro compito, opportunamente ci soccorre la distinzione già fatta tra un Illuminismo scolastico e un Illuminismo mondano. Appartiene al primo l'estetica del Baumgarten e della sua scuola, che ha cercato di fissare, nell'ambito della filosofia wolffiana, un particolare dominio dell'arte e del bello. Appartengono al secondo numerosi saggi più o meno sporadici che, inferiori per coerenza scientifica allo scolasticismo wolffiano, lo sopravanzano di gran lunga per ricchezza e finezza di esperienze spirituali. Ricorderemo in questo secondo gruppo gli scritti del Sulzer, del Mendelssohn, del Lessing, del Tetens.

Il Baumgarten ha tenuto a battesimo la nuova scienza, dandole il nome che l'è rimasto acquisito, malgrado il tentativo di Kant, di ricondurlo al suo primitivo significato etimologico. Sotto un certo aspetto, anche per il Baumgarten l'uso del termine *estetica* risale al senso etimologico di esso, perché il dominio dell'arte e del bello è circoscritto in quello della sensibilità. Ma è una particolare sensibilità quella che presiede al più ristretto dominio. Per individuarla, bisogna risalire ai generali princìpi della conoscenza. Secondo l'indirizzo leibniz-wolffiano, v'è un processo graduale ininterrotto di vita teoretica dalla sensazione al pensiero. Chiarezza e distinzione sono la meta di questo processo; oscurità e confusione ne sono l'esordio. In altri termini, quel che il senso ci dà oscuramente e confusamente si chiarifica e si distingue negli stadi più alti del processo, che culminano nel pensiero razionale. Tale dottrina ha un'evidente inflessione intellettualistica, perché toglie al senso ogni luce propria e ogni autonomia, e ne fa una forma ancora involuta ed embrionale d'intelletto. Per conseguenza, non essendovi un

proprio dominio sensibile, non è possibile un'estetica, nel senso tecnico della parola.

Tuttavia, la chiarezza e la distinzione, che presiedono allo spiegamento del processo conoscitivo, non sono espressioni equivalenti. La chiarezza concerne l'oggetto nella sua totalità, la distinzione concerne l'oggetto stesso, analizzato nelle sue parti costitutive. Una conoscenza può essere perciò chiara, senz'essere distinta: p. es., io posso avere una nitida percezione dei contorni di una foglia, senza bisogno di analizzarla nelle sue parti. Così il processo totale della conoscenza si può distribuire in tre momenti: il primo è quello dell'oscurità e dell'indistinzione, il secondo quello della chiarezza e dell'indistinzione, il terzo quello della chiarezza e della distinzione. Poiché la sensibilità nel significato più largo coincide col primo e la razionalità con l'ultimo, ci resta un momento intermedio che può dare la soluzione del problema. Esso infatti partecipa ancora della natura della conoscenza sensibile, dato che il lavoro del pensiero propriamente detto s'inizia solo con la riflessione analitica che distingue l'oggetto nelle sue parti costitutive. Ma la sua natura sensibile è d'ordine superiore, perché contiene una chiarezza, cioè una perfezione, che manca alla comune sensibilità. E, poiché nel linguaggio wolffiano la perfezione è forma ed essenza, deriva di qui la possibilità d'individuare un dominio sensibile e di appropriarlo a una scienza estetica.

Questi presupposti impliciti nella dottrina del Baumgarten ci spiegano la definizione da lui data della bellezza come *perfectio cognitionis sensitivae qua talis* [61]. Così, da una filosofia come quella leibniz-wolffiana, che nega ogni autonomia ai singoli gradi conoscitivi, scaturisce un'estetica che, senza sconfessarne i princìpi direttivi, anzi applicandoli ingegnosamente, riconosce all'arte e alla bellezza una forma propria di esistenza. Certo, il riconoscimento è solo parziale, perché il processo dalla sensibilità al pensiero è unico e ininterrotto. Quindi la conoscenza sensitiva, per quanto perfetta, è sempre un momento

[61] BAUMGARTEN, *Aesthetica* (Bari 1936), § 14.

transeunte di una più perfetta conoscenza razionale, e l'intellettualismo della meta finale si riflette anche sulla tappa intermedia, attenuandone l'autonomia. Per servirci di una poetica immagine del Baumgarten, il bello è come l'aurora che tramezza la notte e la luce meridiana (*ex nocte per auroram meridies*)[62]; e l'aurora ha qualcosa di sfumato e d'indistinto, che presto cede alla luminosità prepotente del giorno. Avverte egli tuttavia, con un'altra immagine, che il dominio dell'intelletto sulla sensibilità è un *imperium*, non una *tyrannis*[63], che perciò limitatamente riconosce e non sacrifica brutalmente i diritti dei sudditi.

L'originalità del Baumgarten è tutta in questa impostazione del problema, che gli consente di determinare come carattere estetico tutto ciò che nella conoscenza sensibile ha una chiarezza e un'individualità rappresentativa. Così, p. es., le rappresentazioni singolari, essendo determinate, sono *admodum poeticae*[64]; le sensazioni più forti sono più chiare, quindi più poetiche delle deboli[65]; le immagini sono rappresentazioni sensibili, perciò poetiche[66]; tali ancora le metafore e le allegorie; tali perfino i nomi propri, in confronto dei nomi generici e comuni[67]. È evidente che, insistendo troppo per questa via — e il Baumgarten v'insiste con una stucchevole petulanza —, si riduce l'estetica a una topografia di luoghi poetici, più vieta delle peggiori rettoriche. E, unendosi a questo formalismo classificatorio un'assimilazione più o meno consapevole della poesia con l'oratoria e una tendenza a sconfinare continuamente nella logica (che induce il Baumgarten a parlare di concetti, di giudizi e di sillogismi estetici), si giunge al risultato di far dell'estetica un ibrido centone di nozioni disparate, solo qua e là ravvivate da qualche osservazione pregevole. In realtà, il libro del

[62] *Ibid.*, § 7.
[63] *Ibid.*, § 12.
[64] *Meditationes philosophicae*, § 19.
[65] *Ibid.*, § 27.
[66] *Ibid.*, § 28.
[67] *Ibid.*, § 89.

Baumgarten, suggestivo e luminoso all'esordio, si appesantisce e si inaridisce per via, fino a rendersi del tutto illegibile. L'opera del suo scolaro Meier (*Anfängsgründe aller schön. Künste und Wissensch.*) è, per questo riguardo, anche peggiore. Bisogna tuttavia ascrivere a merito del Baumgarten d'aver decisamente affermato il carattere teoretico dell'arte e la natura prelogica di essa, sebbene espressa nella forma di una *logica inferior*; concetti che saranno nell'avvenire suscettivi di larghi sviluppi.

Passando dal Baumgarten agli altri scrittori già ricordati, si avverte di muoversi in un'aria più respirabile. I loro fondamenti gnoseologici son forse meno sicuri, ma le loro esperienze estetiche sono di miglior lega e il loro gusto artistico è più educato. Essi introducono nell'estetica la nota del sentimento, che in Baumgarten era del tutto assente, e la cui assenza inaridiva l'arte e la bellezza. La scoperta del sentimento, che è uno dei meriti maggiori della filosofia del secolo XVIII, si compie per molte vie indipendenti l'una dall'altra; ma tutte confluiscono egualmente nell'estetica. Lo svizzero Sulzer (1720-1779), pur movendo nelle sue *Untersuchungen ueber das Gefühl des Angenehmen* (1751-52) dal presupposto che l'anima non ha altra facoltà se non quella di produrre delle idee, incontra al margine di essa un sentimento, come risonanza piacevole o dolorosa, secondo che quella facoltà si esercita liberamente o è ostacolata. E più tardi, in alcuni articoli dell'*Allgemeine Theorie der schönen Künste*, egli riconosce in modo più esplicito il sentimento come una facoltà a sé e identifica il bello con ciò che piace. Perciò a fianco della ragione, come facoltà di conoscere il vero e al senso morale come facoltà di apprezzare il bene, si allinea il gusto come facoltà di sentire il bello. L'indipendenza del gusto dalle valutazioni intellettuali e morali è chiaramente affermata da Sulzer prima che da Kant. Il bello non piace perché la ragione lo trova perfetto o il senso morale lo trova buono, ma perché lusinga l'immaginazione. La perfezione teoretica o pratica di un oggetto non è conosciuta, se non si comincia per sapere o per

sentire qual è il fine di esso; invece v'è un'infinità di cose belle di cui non sappiamo, né sentiamo il fine. Una perfezione è senza dubbio anche la bellezza, ma con un carattere a sé, puramente formale, senza riguardo alla materia o all'organizzazione dell'oggetto, che ne fa un mezzo in vista di un fine. Il bello non c'interessa che per la sua mera forma, in quanto questa si presenta ai sensi e all'immaginazione in modo gradevole[68].

Il Sulzer è l'esponente maggiore di un gruppo di scrittori a cui si suole dare il nome di « scuola svizzera », la cui caratteristica comune sta nell'aver cercato di dare un indirizzo scientifico all'estetica, insistendo sull'assolutezza e sull'autonomia del giudizio di gusto.

Il Mendelssohn proviene dalla scuola wolffiana, ma ne ripudia il secco schematismo logico, in una più ampia ed equilibrata visione delle facoltà spirituali. Alla scoperta del sentimento egli è giunto, come si è visto, attraverso la distinzione tra una facoltà di conoscere e una facoltà di apprezzare (*Billigungsvermögen*), dando a quest'ultima, come suo organo, il gusto. Considerazioni estetiche molto fini si trovano nel suo scritto *Ueber die Empfindungen*. Egli accetta la definizione del bello come *perfectio sensibilis qua talis*; ma in più si domanda come questa si differenzi dalla perfezione intellettuale. Quando noi troviamo bello un albero, ammiriamo in esso una certa disposizione del tronco, dei rami, delle foglie. Con questa bellezza è legata una certa perfezione, perché l'ordinamento delle varie parti rientra in un generale e armonico piano estetico. Ma il fine di quest'ordine è soltanto di stimolare i sensi mediante un facile ed attraente rapporto; la perfezione della bellezza si arresta qui. Invece, quando pensiamo alla vera perfezione dell'albero, procediamo oltre, indagando le ragioni finali della particolare disposizione delle foglie e dei rami[69]. Nel suo intellettualismo, il Mendelssohn considera il piacere che noi proviamo di fronte a questa seconda perfezione come

[68] BASCH, *Essai critique sur l'Esthétique de Kant*, 1927², p. XXI.

[69] *Ueber die Empfindungen*, pp. 385-86.

espressione della nostra forza, l'altro invece come una nostra debolezza. Ma si può trarre anche una diversa e più sottile conclusione dalle sue premesse: sarà quella che trarrà Kant, quando distinguerà una finalità estetica, in cui manca la coscienza di un fine particolare, da una finalità logica in cui questa coscienza è presente.

Sempre in rapporto all'idea di perfezione, è anche acuta la distinzione che il Mendelssohn fa nei *Zufällige Gedanken ueber die armonie der inneren und ausseren Schönheit* tra la perfezione e l'espressione di essa, dando solo a quest'ultima un valore estetico. Ciò significa distinguere un contenuto da una forma; ma, poiché la considerazione del contenuto è intellettualisticamente più importante, la forma vien degradata ad apparenza (*Schein*) e fatta dipendere da elementi soggettivi, arbitrariamente variabili. Quindi non v'è ideale assoluto di bellezza sensibile; le divergenze di gusto si spiegano con differenze di ambiente, di epoca, di clima, di religione. Questo relativismo contrasta con l'assolutezza di esso, egualmente affermata dal Mendelssohn, come una caratteristica del *Billigungsvermögen*, che non dovendo commisurare il proprio giudizio a un oggetto esterno, ha nell'immediatezza del piacere e del dolore la sua misura autonoma.

Il problema del rapporto tra arte e natura è trattato dal Mendelssohn nello scritto *Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Kunsten und Wissenschaften*. Esso nasce incidentalmente da una critica alla dottrina classica, rinnovata dal Batteux, che il piacere dell'arte consista nell'imitazione. E che? non piace la stessa natura senza imitazione? Allora bisogna chiedersi: che cosa hanno in comune le bellezze della natura e quelle dell'arte? e quale rapporto hanno con l'anima umana, per cui piacciono? Il Baumgarten crede che l'idea della bellezza come perfezione sensibile valga così per le une come per le altre; ma, poiché tale perfezione implica un accordo misurato delle parti costituenti un tutto, senza di che i sensi non possono abbracciare l'insieme, la natura non è sempre suscettiva di valutazione estetica, e l'arte è autorizzata a lasciarla da parte, quando i piani del mondo naturale

appaiono troppo smisurati per essere sensibilmente compresi. Ma anche qui si dà una specie di compenso estetico: ciò che oltrepassa i limiti del bello sensibile può essere egualmente rappresentato e dar luogo al sublime. E poiché la smisurata grandezza della natura può aver due forme, estensiva e intensiva, anche il sublime si sdoppia in due forme corrispondenti [70]. Kant si è appropriato di questa dottrina, chiamando sublime matematico la prima, dinamico la seconda.

Il momento creativo dell'arte è posto in luce dal Tetens. Egli, che pur è associazionista in psicologia, intende che una mera associazione d'immagini non produce valori estetici. L'artista che nella sua fantasia crea l'immagine di un oggetto che prima non aveva percepito, non giustappone due rappresentazioni date, ma le fonde l'una nell'altra e ne trae una nuova e unitaria visione [71]. Questa esigenza di una sintesi produttiva dell'immaginazione fluttua anche nella mente di Lessing, quando considera l'arte come un'energia specifica dello spirito umano, che non si appaga d'imitare, ma crea al di là del mondo reale un mondo superiore, dove ciò ch'è disperso nella realtà è riunito, ciò ch'è inesplicabile si spiega, ciò ch'è oscuro si fa trasparente. Nel *Laocoonte*, questo mondo ideale appare diviso in due emisferi: pittura e poesia, di cui l'una si serve di segni e di colori nello spazio, l'altra di toni articolati nel tempo. I segni coesistenti non possono esprimere che oggetti, cioè corpi. I momenti consecutivi invece si chiamano azioni. Le azioni dunque sono l'oggetto appropriato alla poesia, come i corpi alla pittura. D'altra parte le azioni non possono sussistere per sé, ma dipendono da certi enti; e, se questi sono corpi, la poesia può rappresentare anche i corpi, ma solo mediante azioni. La pittura invece, nelle sue rappresentazioni coesistenti non può servirsi che di un momento unico dell'azione; perciò deve cogliere il momento supremo, dal quale possa intendersi il precedente e il seguente.

[70] MENDELSSOHN, *Ueber das Erhabene*, pp. 583-85.
[71] CASSIRER, *op. cit.*, pp. 567-68.

In tutti gli scrittori ricordati si fa strada la tendenza verso il soggettivismo estetico, cioè verso la tendenza a risolvere il bello nelle condizioni sensibili ed emotive del soggetto che lo percepisce. Bello è quel che piace, di un particolare piacere, apprezzabile con un particolare organo: il gusto. D'altra parte, dal punto di vista non più della mera valutazione del bello, ma della produzione di esso nell'arte, bello è ciò che si crea con una sintesi dell'immaginazione che ha per suo artefice il genio. Ma, come abbiamo già notato per l'estetica francese, questo soggettivismo non ha ancora tanta forza da risolvere in sé tutti gli elementi oggettivi che una secolare tradizione aveva tramandato come costitutivi della bellezza in sé. Tali elementi perciò emergono qua e là nelle opere degli stessi fautori del soggettivismo, o nella forma di una distinzione tra la bellezza celeste e la bellezza sensibile, o nella ricerca di una proporzione, di un ordine, d'una unità nella varietà. Il rappresentante più tipico di una visione idealmente oggettiva della bellezza è il Winkelmann, che ne trova il modello insuperabile nell'arte greca, evocatrice di forme luminose e serene, semplici e imponenti nella loro calma grandezza.

Capitolo Terzo

KANT

1.

IL CRITICISMO

Dopo aver percorso buona parte della storia del pensiero moderno, giungendo alla filosofia kantiana si ha l'impressione di trovarsi a un incrocio di molte vie. E non soltanto in essa s'incontrano quelle che partono da punti più o meno lontani del passato, ma da essa si diramano altre, non meno numerose, che muovono verso il futuro. Questa immagine spaziale non esprime tuttavia con piena evidenza l'annodarsi e lo snodarsi delle vie del tempo. Un punto d'incrocio di più linee ha una posizione in qualche modo occasionale, determinata in precedenza dalla direzione stessa delle linee; un punto centrale, o meglio, un *Wendepunkte* della storia ha invece una posizione determinante, che non presuppone, ma crea il tracciato e la direzione delle linee che vi conducono e che se ne diramano. Per queste ultime, cioè per le vie del futuro, è facile convincersene: senza la filosofia kantiana, non si spiegano gl'indirizzi speculativi dell'età seguente. Ma non è men vero per le altre, per le vie del passato: empirismo e razionalismo, scetticismo e dommatismo, idealismo e realismo, intellettualismo e volontarismo non si sarebbero incontrati se la sintesi kantiana non avesse creato le giunture necessarie al loro collegamento.

Questa molteplicità d'intrecci giova a mostrarci quanto sia poco appropriato alla complessità del problema far

della filosofia di Kant, come generalmente si suole, la sintesi dell'empirismo e del razionalismo. Significa prendere una parte per il tutto e trascurar le altre, cioè semplificare il problema, invece di affrontarlo in tutta la sua pienezza. Empirismo e razionalismo sono certo due delle vie più importanti che confluiscono nella Critica. L'orientamento gnoseologico della filosofia moderna dà una preminenza al problema se la conoscenza s'inizi dal basso o dall'alto, dall'esperienza sensibile o dalla ragione, e se le complicazioni ulteriori di essa siano già anticipate nell'esordio. Per l'empirismo, nulla v'è nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi; e l'applicazione di un tale principio lo porta ad anteporre il contenuto del sapere alla forma, lasciando inesplicato il sorgere di quest'ultima o sforzandosi di spiegarlo con una specie di *generatio aequivoca*. Per il razionalismo, nulla v'è nei sensi che prima non sia stato nell'intelletto; il che vuol dire che i sensi sono una specie d'intelletto oscuro e confuso e che ogni loro presunta rivelazione di un nuovo contenuto del sapere rientra analiticamente nelle condizioni formali della ragione, predisposte fin dall'inizio. L'opposizione dei due indirizzi e dei due metodi è puntuale. La filosofia critica scopre invece tra essi un'intima alleanza. Contenuto e forma, materiale empirico e organizzazione intellettuale sono due fonti irriducibili, che confluiscono per vie opposte nella sintesi della conoscenza: i rispettivi diritti non si elidono, ma s'integrano, sotto pena di ridurre il sapere a una massa disgregata o a un vuoto apparato formalistico. Ma il significato più profondo del criticismo kantiano non è in questa reciproca limitazione delle opposte pretese: anche un imbelle eclettismo potrebbe vantarsi di dirimere il conflitto con una riduzione analoga. L'originalità della Critica sta nella conquista di un punto di vista sintetico più elevato di quello in cui si genera l'opposizione dei termini. In questa sintesi, i termini stessi s'innovano e rivelano un'affinità più profonda, che sul piano inferiore restava nascosta. Senso e intelletto, contenuto e forma, non sono mondi estranei che occasionalmente s'incontrano, ma alla luce della sintesi appaiono come parti di un unico

mondo già predisposte l'una in vista dell'altra. L'esperienza sensibile che il pensiero si appresta a organizzare non è un informe caos, ma un cosmo già modellato secondo le esigenze del pensiero, e quest'ultimo non sopravviene *post factum*, ma era già presente *in fieri*. Qui, come dappertutto, la radice profonda dell'opposizione sta in un'originaria unità, che si spiega e si polarizza.

Ma non è questo il solo incrocio di vie e d'indirizzi che ci si manifesta nella Critica. Un'altra opposizione chiaramente presente alla coscienza di Kant, e che la Critica intende dirimere, è quella tra scetticismo e dommatismo. Essa non è una ripetizione, sotto nomi diversi, della precedente. Non ogni dommatismo è di origine razionalistica, né ogni scetticismo è di origine empiristica. La nuova opposizione è indipendente dalle origini della conoscenza e ne concerne soltanto le conclusioni. Dommatica è quella filosofia che assume apriori, senza controllo, l'adeguazione del pensiero alla realtà ultima delle cose; scettica quella che la nega in modo egualmente arbitrario. In ogni dommatismo è implicita l'idea di un'armonia prestabilita tra il pensiero e le cose, in virtù della quale ogni affermazione o deduzione sul piano mentale ha un'esatta corrispondenza sul piano dell'essere. In ogni scetticismo è implicita l'opposta idea di una disarmonia prestabilita: il pensiero, nascendo da noi ed estendendosi non oltre la sfera della nostra soggettività, è uno schermo che ci preclude la realtà in sé delle cose. L'uno è un oggettivismo estremo, che ci trasferisce inesplicabilmente in seno alla realtà; l'altro un estremo soggettivismo, che ci rinchiude in un vano mondo di fantasmi. L'uno è una filosofia affermativa, che non giustifica le sue asserzioni; l'altro una filosofia negativa, che non sa dar ragione di quel che nega. Kant ha vissuto intensamente l'uno e l'altro termine dell'antitesi, passando dal dommatismo di Wolff allo scetticismo di Hume. Ma presto ha compreso che lo scetticismo poteva essere, sì, un punto di partenza, per dimostrare l'infondatezza delle tesi dommatiche, ma non un punto di arrivo della ricerca; altrimenti, la negazione stessa si sarebbe convertita in un'affermazione capovolta, in un dom-

matismo alla rovescia. Affermazione e negazione non possono escludersi totalmente, ma debbono insieme escludersi e richiamarsi a vicenda. La negazione è un limite dialettico dell'affermazione, che la circoscrive, la precisa, la giustifica. La percezione di questo nesso trasforma l'antitesi scettico-dommatica nella sintesi critica, dove nessuna verità o realtà è assunta o negata con un decreto arbitrario, ma il dire e il contraddire s'intrecciano, in modo che il secondo, opponendosi al primo, serve di mezzo polemico per fondarlo più saldamente. Questo valore dialettico della critica ci è diventato ormai familiare. Qualunque tesi noi enunciamo non è inizialmente che una mera ipotesi da giustificare. E la giustificazione si fa negandola, cioè movendo ad essa delle obiezioni e cercando poi di rispondervi. La risposta è una riaffermazione attivata dalla negazione precedente, cioè fatta più forte dall'antitesi superata. Si dà così una fecondazione per contrasto, un processo ritmico che svolge progressivamente, in un nesso articolato e sempre più complesso d'idee, i germi di verità latenti nelle ipotesi iniziali. Prese ciascuna per sé, le affermazioni e le negazioni hanno corto respiro e si esauriscono nell'atto stesso del porre o dell'opporre; nell'unità sintetica della critica reintegrano le proprie energie col comunicarsele a vicenda, e creano così uno sviluppo mentale di inesauribile fecondità.

Questo significato della Critica sorpassa evidentemente i quadri della filosofia e si estende ad ogni attività del pensiero umano; ma, volendo limitarne la portata ai problemi storici del dommatismo e dello scetticismo presenti allo spirito di Kant, possiamo dire che l'avvento della Critica significa, di fronte all'affermazione e alla negazione incondizionata della conoscibilità del reale, una conoscibilità posta entro certi limiti. Non l'essere extrasoggettivo dei dommatici forma l'oggetto della Critica, ma l'essere che si dà nelle condizioni del soggetto, mediato dalle funzioni sintetiche della conoscenza stessa, e perciò l'essere *in fieri*, in un processo di oggettivazione indefinita. Tutto ciò che nel soggettivismo degli scettici è un ostacolo, e una remora alla comprensione delle cose, diviene nella

Critica un incentivo e una spinta: il soggetto, a cui l'oggettività dei dommatici è preclusa, è esso stesso la fonte di un'oggettività nuova, non statica, ma dinamica, non veduta nella sua realtà impassibile, ma costruita nella sintesi progressiva del conoscere.

Una terza antitesi egualmente presente allo spirito di Kant è quella tra idealismo e realismo. Essa concerne non l'origine né le conclusioni della conoscenza, ma la natura stessa dell'oggetto, che per l'idealismo è qualcosa di mentale, per il realismo di extra-mentale. Entro questi limiti, ciascuna delle due concezioni opposte si svolge per una serie di gradi: così l'idealismo va dalla formulazione platonica, in cui il « mentale » è così spersonalizzato e trasumanato che dà luogo a una specie di realismo ideale, fino all'estremo soggettivismo berkeleyano, dove le idee particolari della mente costituiscono esse stesse le cose oggettive. E il realismo a sua volta va dalle espressioni più corpulente e ingenue, in cui le cose nella loro grezza materialità sono i modelli su cui s'imprimono le idee, alle espressioni più epurate e raffinate, che coincidono con quelle dell'estremo idealismo. Quel che anche qui sfugge alle due concezioni, prese nella loro opposizione immediata, è il punto di giuntura tra le idee e le cose: partendo dalle prime o dalle seconde, alternativamente, le altre sfumano nella nebbia o divengono inattingibili. E noi restiamo di volta in volta in presenza o di un mondo di fantasmi inconsistenti, con l'esigenza inappagata di stringere una solida realtà; o di un mondo di cose, la cui traduzione in termini mentali è un miracolo inesplicabile. Sul piano dell'antitesi, la soluzione radicale consiste nel negar le cose, come ha fatto il Berkeley, o nel negar le idee, come ha tentato di fare il Reid; la soluzione più temperata, nel postulare un accordo dei due termini, un'*adaequatio rei et intellectus*, che però la natura eterogenea di essi non consente.

Diverso carattere ha la soluzione kantiana, che si pone, non sul piano dell'antitesi, ma sul piano superiore della sintesi. Di fronte alla Critica, idealismo e realismo sono due visioni parziali delle cose, che risultano false, ciascuna

volendo erigersi a visione totale. L'idealismo, facendo delle idee gli oggetti immediati della mente, che tengon luogo delle cose stesse, o le rappresentano, o le simboleggiano, è costretto ad avvolgersi in una rete di fantasmi, che fanno schermo, piuttosto che luce, alla comprensione della realtà. Più lontano si cerca di spingere lo sguardo, nella speranza di squarciare il velo, più spessa si addensa l'ombra che noi stessi proiettiamo innanzi a noi: come nella favola del re Mida, siamo condannati a convertir nell'oro delle idee tutto ciò che tocchiamo. L'errore dell'idealismo, almeno nelle formulazioni storiche presenti al pensiero di Kant, sta nell'abbassare le idee al livello delle cose, nel farne delle nature statiche ed inerti, oggetti di un pensiero che arbitrariamente se ne distacca per contemplarle. Ma non è questa la loro vera natura: còlte alla fonte, esse sono atti del soggetto: non ciò ch'è contemplato, ma ciò che contempla, non meta del processo mentale, ma mezzi ed articolazioni di esso. Il che vuol dire che noi non conosciamo le idee degli oggetti, ma conosciamo gli oggetti per mezzo delle idee: nel primo caso, gli oggetti stanno dietro le idee come un duplicato o come un modello inesplicabile; nel secondo essi sono il termine stesso a cui s'indirizza la conoscenza per mezzo delle idee. Il mondo così non ci è dato in due volte, una nell'originale e un'altra nella copia, ma in una volta sola. L'esigenza ingenua e profonda del realismo, secondo cui conosciamo gli oggetti e non le idee degli oggetti, è appagata da una concezione che muove da un idealismo più profondo, che scopre la funzione propria delle idee. Questo idealismo è chiamato da Kant trascendentale, appunto perché considera le idee nella loro attiva funzione di mezzi o strumenti apriori della conoscenza, ed è fatto da lui coincidere col realismo empirico nel senso da noi spiegato, pur con la limitazione che gli oggetti così conosciuti sono fenomeni e non cose in sé. Questa scoperta è balenata per la prima volta alla sua mente nel corso delle meditazioni sulle idee di spazio e di tempo. Lo spazio non è qualcosa di oggettivo, che noi contempliamo, con tutte le incongruenze e le reduplicazioni che tale ipotesi

porta con sé; ma è qualcosa di soggettivo, una forma mentale, per mezzo della quale apprendiamo gli oggetti sensibili. L'idealità trascendentale dello spazio fonda perciò la realtà empirica di ciò che in esso appare.

Una quarta antitesi storica mediata dalla Critica è quella tra intellettualismo e volontarismo, tra ragione e fede. Intellettualistica è ogni filosofia, che non solo antepone il pensiero alla volontà, ma si sforza di ridurre i valori pratici a espressioni secondarie e derivate dei valori teoretici. Il volontarismo segue l'opposta via. L'universalità di ogni forma di attività spirituale trae con sé il pericolo di un assorbimento di tutte le altre in essa; solo da un punto di vista superiore è possibile concepire un accordo armonico tra tutte. Questo spiega perché nella storia del pensiero umano le visioni intellettualistiche siano di gran lunga prevalenti: essendo la ragione lo strumento della ricerca filosofica, essa è naturalmente tentata ad affermar dovunque la propria egemonia. Le affermazioni volontaristiche sono invece il più delle volte reazioni isolate, riscosse della fede, della vita morale, dell'individualità autonoma, che non vogliono lasciarsi sopraffare. Anche qui, sul piano dell'antitesi si dà una reciproca esclusione dei termini in conflitto. Se i valori intellettuali hanno un'efficacia determinante per l'azione, se l'idea del bene formulata dalla ragione è quella che segna la via all'attività del volere, la volontà stessa, come potenza direttiva e fattiva, diventa un vuoto nome. Se d'altra parte un cieco decreto o un irrazionale volere regge le vicende del mondo, è vano chiedersi il perché di quel che accade: la funzione della ragione è resa superflua. Un contemperamento eclettico delle due pretese è del tutto inefficace: dove segneremo il limite di ciascuna? e chi mai lo segnerà?

La soluzione critica sembra dar ragione al volontarismo contro l'intellettualismo, in quanto afferma il primato della ragion pratica sulla teoretica. C'è una verità psicologica in questa apparenza. L'intellettualismo wolffiano era così soffocante, e la rivelazione del mondo morale al di fuori di quegli angusti confini parve a Kant qualcosa di così nuovo ed originale, che egli si lasciò sfuggire la

frase eccessiva: che bisognava togliere di mezzo il sapere per fondare la moralità. Ma non è questa, contro la lettera del kantismo, l'espressione più vera della Critica. Il primato kantiano della ragion pratica è primato dell'azione permeata di ragione; potremmo dire è primato dello spirito, come unità sintetica di pensiero e di volontà. Ma in seguito vedremo che Kant stesso non ha avuto piena coscienza della posizione speculativa raggiunta.

Gli esempi esaminati ci danno un'idea dell'efficacia della Critica nel mediare le antitesi storiche delle filosofie precedenti. Ma un'alleanza ancora più vasta essa ha creato tra il passato e il futuro, mediando il contrasto delle due età dell'Illuminismo e del Romanticismo. Sotto questo aspetto essa ci appare come epilogo e come prologo, come conclusione di una fase del pensiero e inizio di un'altra.

Kant chiude l'Illuminismo, dando pieno riconoscimento alla funzione chiarificatrice della ragione e alla sua capacità di diffusione tra gli uomini. In un opuscolo famoso, composto nell'età matura, egli si chiedeva: *was ist Aufklärung?*, e rispondeva, a guisa di ricapitolazione: « Illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla sua colpevole minorità. Minorità è l'impotenza di servirsi della propria ragione senza la guida di un altro. Ed essa è colpevole, quando la sua causa non sta nella deficienza della capacità intellettuale, ma nella mancanza della decisione e del coraggio di servirsene senza la guida di un altro. *Sapere aude*: abbi il coraggio di servirti della ragione; questo è il motto dell'Illuminismo » [1].

E guardandosi intorno, egli osservava che, malgrado la meravigliosa fioritura del pensiero illuministico, l'umanità era ancora lontana dal potersi dire illuminata. « Io sento dire da tutte le parti: — egli soggiungeva — non ragionate. L'ufficiale dice: non ragionate, ma fate l'esercitazione. L'uomo di finanza: non ragionate, ma pagate. L'uomo di chiesa: non ragionate, ma credete. » A tutti costoro egli sentiva il bisogno di rispondere: fate pure

[1] *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* Opp. A(kademische) A(usgabe), vol. 8°.

l'esercitazione, pagate, credete, ma ragionate. E per salvarsi dall'apparente contraddizione, distingueva, con una certa sottigliezza, un uso privato da un uso pubblico della ragione, il primo dei quali poteva e doveva comportare alcuni limiti, il secondo no, sotto pena di distruggere le fonti stesse della luce mentale. Così, p. es., sarebbe molto pregiudizievole alla disciplina militare, se un ufficiale, comandato a fare qualcosa dal suo superiore, volesse cavillare sul comando: egli deve obbedire. Ma ciò non toglie che, come uomo di cultura (cioè nell'uso pubblico della ragione), egli possa fare delle osservazioni sugli errori dei regolamenti militari e comunicarle al giudizio del pubblico. Similmente, bisogna che il cittadino paghi le tasse senza discutere; ma come cultore di economia egli può criticare le eventuali ingiustizie della tassazione. E infine l'uomo di chiesa è tenuto a impartire il credo della sua chiesa, ma come dotto ha la piena libertà, anzi il compito, di dire il suo pensiero sulle manchevolezze di quel simbolo.

In questo modo la cultura, in quanto espressione schietta della ragione, veniva posta da Kant al di sopra del particolarismo degli interessi, della divisione delle classi e degli stati sociali, al di sopra delle stesse differenze nazionali e politiche, come universale interprete di princìpi e di esigenze umane tra gli uomini. Egli non faceva così che compendiare in pochi tratti quella ch'era stata l'idealità più profondamente vissuta dall'Illuminismo europeo dell'ultimo secolo. Qualunque sia il valore intrinseco che si voglia attribuire a questa cultura, è certo che formalmente, cioè come uso metodico e assiduo della ragione, essa ha avuto una posizione privilegiata e una funzione universalmente umana nella vita del '700. Allora come oggi gl'individui lottavano contro gl'individui, le classi contro le classi, gli stati contro gli stati, ma la cultura era un patrimonio comune, al di sopra di queste mischie: e se anch'essa suscitava a sua volta urti e polemiche, conteneva implicitamente o potenzialmente il mezzo di dirimerle, dato dall'identità stessa della ragione in tutti gli uomini. Siffatto privilegio della cultura aveva un esteriore riconoscimento nella libera circolazione delle idee, e degli

uomini con esse, per il mondo civile, senza che la diversità di ceti o di patrie riuscisse ad ostacolarla. Il francese Voltaire poteva allora sentirsi spiritualmente cittadino della nemica Inghilterra. Similmente Hobbes e poi Hume potevano ottenere sul suolo francese quel riconoscimento di cui la patria d'origine era ancora con essi avara. E Diderot poteva essere onorato in Russia, Maupertuis in Prussia, Beccaria a Parigi, in virtù di una cittadinanza di elezione avente maggior valore della nativa. Era anche quello il tempo in cui a un tedesco poteva apparire *undeutsch bloss deutsch zu sein*, e qualunque patriota poteva far sua l'affermazione che il patriottismo del cuore non impedisce il cosmopolitismo del cervello.

La causa interna di questa universalità della cultura illuministica è riposta nel carattere stesso della ragione che n'è protagonista. La ragione non è privilegio di pochi, ma, almeno potenzialmente, patrimonio di tutti. Essa è appunto quell'attività pubblica e comune di cui parlava Kant. Il particolarismo è del senso, della passione, dell'immaginazione, che chiudono gl'individui nei loro mondi privati e incomunicabili come tali. La ragione invece è il comune denominatore dei giudizi, è il *noi* che emerge dal rapporto tra l'io e il tu, è l'interprete universale degli uomini. Ciò non vuol dire che in essa tutti s'accordano immediatamente; ma che, quand'anche discordano, v'è in essa la possibilità di un accordo ulteriore. Disputando, polemizzando, noi riconosciamo implicitamente che v'è una ragione comune del contendere e che questa ragione può venire alla luce attraverso e per mezzo della contesa. Di qui l'importanza che in ogni razionalismo ha la critica, come procedimento metodico con cui la ragione, liberandosi dei pregiudizi e degli errori, riafferma polemicamente gl'ideali universalmente umani che formano la sua essenza. E l'Illuminismo, età razionalistica per eccellenza, è stato anche l'età in cui lo spirito critico si è manifestato in tutta la sua potenza, fino al punto di assoggettare al suo esame, con Kant, la stessa ragione da cui procedeva.

Ma è anche qui il punto in cui l'Illuminismo e il Criticismo, che finora procedevano insieme, si distaccano,

e l'uno si rinchiude sterilmente in se stesso, mentre l'altro si spinge più innanzi e prelude all'avvenire. La critica illuministica è una critica negativa, che non permea il proprio oggetto, ma lo circuisce tutt'intorno per epurarlo dalle scorie e reintegrarlo in una presunta schiettezza originaria. La critica kantiana è una critica costruttiva, che penetra nell'interno del suo oggetto, e l'arricchisce e lo svolge. Si prenda un qualunque problema dell'esperienza umana: p. es. il problema religioso. La critica illuministica si sforza di svelare nella concreta religiosità dei popoli un nucleo immutevole ed eterno, e perciò lo sfronda di tutti gli elementi storici e particolari che vi si sono stratificati intorno e che, non essendo essenziali, sono spiegati come prodotti avventizi dell'arbitrio, della credulità e dell'impostura. La critica kantiana, o almeno quella che discende dai princìpi del criticismo, vede la razionalità come un'interna energia che feconda i germi religiosi insiti al cuore umano, e spiega gli elementi positivi e confessionali di questo sviluppo come atti di una realizzazione e di una rivelazione progressive. Similmente, nel problema della conoscenza, la critica illuministica pone la ragione fuori del quadro del sapere da analizzare e ricerca analiticamente i dati originari di cui il sapere è contesto, ed è inconsapevole e ignara che questa contestura resta inesplicabile finché la ragione che critica non s'intrinseca con l'interno principio costruttivo. Tale intrinsecazione è opera della critica kantiana, per la quale il conoscere è un processo genetico, che ha nella ragione la sua attività formatrice. In questi e in altri simili esempi, non si dà uno statico oggetto o una muta pittura da una parte, e da un'altra un occhio che contempla, ma un occhio che riconosce se stesso come il pittore del quadro. Ecco il grande principio del criticismo: il conoscere che s'immedesima col fare, la ragione che in tanto sa, in quanto fa, la critica che ricostruisce appunto perché è essa stessa l'artefice. Di fronte al nuovo criterio, la vecchia critica sta come la contemplazione di un fatto irrevocabilmente dato, distaccato dal suo principio generatore, e che perciò si può incidere e sezionare, ma non più rivivere dall'interno.

Evidentemente, questa nuova concezione della critica è anche una nuova concezione della ragione. È non più la ragione astratta degli illuministi, che presuppone gli oggetti, le cose, e, comunque li spieghi, non spiega la sua presenza tra essi o contro di essi; ma la ragione concreta, che formando gli oggetti forma se medesima e viceversa, e trae forza da questo ritmo di momenti soggettivi ed oggettivi, in quanto il riflettere su di sé è un più profondo immergersi nelle cose e il prodigarsi in queste è un approfondirsi in sé. Non è più la ragione meramente analitica, che divide il composto senza saperlo ricostruire, ma è una ragione sintetica, che aderisce al processo formativo e compositivo, ed è più veramente in grado di analizzare quel che essa stessa ha sintetizzato. Non è più una visione regressiva, che pretende ridurre le cose a un'immobile e semplificata essenza, ma una visione genetica, che guarda il mondo nel suo sforzo espansivo, nella sua crescente complicazione e diversificazione. E guarda così anche se stessa: in ogni lavoro mentale, essa apprezza lo sforzo più che il risultato, il processo più che la meta; anzi il risultato e la meta sono da essa rifusi come momenti dello sforzo e del processo, divengono mobili termini, che si spostano e si ampliano a misura che il lavoro progredisce. Ciò significa che non v'è per essa una verità data una volta per tutte e celata nel profondo, ma la sua verità che circola in tutta la sua opera, è verificazione, è controllo, è principio immanente di autocritica.

In quanto è principio sintetico, è una ragione organica, aperta all'intelligenza di tutto ciò che nel mondo è organismo e vita. Una ragione meramente analitica non può cercare né trovare nelle cose altro che la materia, il residuo passivo del processo di decomposizione. La vita, l'anima, la forza formatrice, sfuggono all'analisi, perché non si esplicano nel regresso, ma nel progresso della sintesi organica, che fonde, assimila, elimina gli elementi materiali che le sono asserviti. È proprio di una ragione sintetica aderire a questo principio di organizzazione, che dalle forme più elementari della vita propriamente fisica si estende a quelle più elevate della vita dello spirito. Si

dà qui un predominio crescente dell'elemento formale su quello materiale; per conseguenza una crescente accentuazione di ciò ch'è spontaneità, originalità, creazione. Noi sentiamo già in queste parole di sapore nuovo i segni precursori di un'età nuova: è l'impeto romantico che preme ai confini del criticismo.

Se assecondiamo ancora un poco questo impeto, anticipando il prossimo futuro della Critica, vediamo emergere dalla ragione il nuovo protagonista della filosofia: lo spirito. L'Illuminismo conosce la cosa pensante, la sostanza neutra, la realtà spirituale puntualizzata nella monade, ma non conosce lo spirito come attività che non presuppone una sostanza, ed anzi è il presupposto di ogni oggettivazione, che cresce su se stessa e da sé si svolge, che prodiga la sua attività e prodigandola la tesaurizza, che diffondendosi nel mondo si accentra e si individua. È la sintesi apriori del criticismo che ha preparato l'avvento dello spirito nella filosofia moderna. E intorno a questo nuovo centro graviteranno tutti gli enti della vecchia filosofia, o meglio, nella visione che s'irradierà da questo centro saranno profondamente trasvalutati, diverranno momenti di attività e di vita. Alla formula: in principio era l'essere, subentrerà la formula: al principio era l'atto, con tutte le implicazioni che questa trae con sé.

Non vogliamo insistere oltre su queste anticipazioni, che ci portano troppo al di là della fase storica del Criticismo rappresentata da Kant. Ci basta di aver mostrato, se pure sommariamente, quale ricchezza polifonica di temi scaturisce dall'ispirazione critica, e quali accordi, non solo tra momenti e forme del passato, ma anche tra il passato e l'avvenire si creano per mezzo di essa.

2.

LA VITA E LE OPERE

Emanuele Kant nacque a Königsberg il 22 aprile 1724 da famiglia oriunda scozzese, ma già da più generazioni

acclimatata nella Prussia orientale. Sulla sua lontana origine e sulle tracce ch'essa ha lasciato nella sua personalità mentale, si può facilmente fantasticare, ricordando l'affinità come Hume e la definizione di lui data da Hamann, come lo Hume prussiano; ma in realtà la sua tempra mentale non ha niente di scozzese ed è ben radicata nello spirito tedesco. Nel 1732 entrò nel *Collegium Fridericianum*, il cui direttore Schultz era amico di famiglia. Nel 1740 s'iscrisse all'università di Königsberg nella facoltà di filosofia. Ivi ebbe per maestro lo Knutzen, che lo iniziò alla dottrina newtoniana e alla revisione critica del wolffismo. Nel 1746 presentò al decano della facoltà il suo primo saggio: *Pensieri sulla vera estimazione delle forze vive*. Fu poi per nove anni istitutore presso nobili famiglie, fuori di Königsberg, ma sempre nel raggio della Prussia orientale, che non sorpassò mai per tutta la sua vita. Tornò in patria nel 1755 ed ottenne la promozione con una dissertazione *Sul fuoco* e l'abilitazione con una *Spiegazione nuova dei primi principii della conoscenza metafisica*.

I suoi esordi nella vita universitaria furono lenti e difficili. In una posizione precaria di libero docente dové aspettare fino al 1770 che gli fosse assegnata una cattedra ufficiale. Sul primo orientamento del suo spirito giovanile influirono la filosofia di Wolff, che gli diede una salda attrezzatura logica, la scienza di Newton, che appagò il suo bisogno di un più concreto sapere scientifico, e la religione pietistica, istillatagli dalla madre, che temprò il suo carattere morale. Ricordando nell'età matura l'ambiente morale della prima giovinezza, egli ne faceva un caldo elogio. « Benché le idee religiose di quel tempo — così scriveva al Rink — e i concetti di ciò che si chiama virtù e pietà fossero tutt'altro che chiari e sufficienti, pure si trovava sempre la via giusta. Si dica del pietismo tutto ciò che si vuole; certo è che le persone che l'hanno preso sul serio si sono distinte in modo degno. Esse hanno posseduto ciò che di più elevato può possedere l'uomo: la quiete, quella giocondità, quella pace interiore, che non è turbata da nessuna passione. »

I suoi scritti, fino alla *Dissertazione inaugurale* del 1770, sogliono essere designati col nome di precritici, nel senso che precedono la Critica e insieme ne sono la preparazione e l'avviamento. Da un iniziale dommatismo wolffiano, non accettato però passivamente, e sempre venato di nuove esigenze critiche, Kant è passato, sotto l'influsso degl'inglesi, a una fase empiristica, con forti accentuazioni scettiche, per riprendersi poi gradualmente e dirigersi con passi sempre più decisi verso una reintegrazione critica del razionalismo. Il periodo empiristico è anche quello in cui Kant s'è sentito più fortemente attratto dalle dottrine dei moralisti inglesi e di Rousseau. Era una specie di compenso alle sue delusioni metafisiche dare un più saldo presidio alle convinzioni morali, sottraendole agli ondeggiamenti delle idee speculative. I moralisti inglesi gli suggerivano che la moralità non è opera di riflessione e di calcolo, ma il frutto naturale del cuore; Rousseau gli svelava come illusoria la presunta superiorità dell'intelletto, e al seguito di lui egli imparava a onorare gli uomini per il loro comportamento etico non sofisticato da vane idee. Ed a Rousseau egli attribuiva il merito di aver fatto per il mondo morale quel che Newton ha fatto per la natura materiale, cioè di aver creato una nuova specie di gravitazione e di attrazione, con la coscienza etica al centro.

Tra gli scritti più importanti del periodo precritico ricordiamo, oltre i tre già citati: la *Storia universale della natura e teoria del cielo* del 1755, la *Monadologia fisica* del 1756, la *Geografia fisica* del 1757, la *Falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche* del 1762, l'*Unico fondamento possibile di una dimostrazione dell'esistenza di Dio* del 1763, la *Ricerca per introdurre il concetto delle grandezze negative nella scienza* del 1764, le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* del 1764, l'*Evidenza dei principii della teologia naturale e della morale*, scritto nel 1762 per un concorso bandito dall'Accademia di Berlino, il cui premio fu assegnato a Mendelssohn, e pubblicato nel 1764, i *Sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica* del 1766, *Sul primo fondamento della di-*

stinzione degli oggetti nello spazio del 1768, e finalmente la dissertazione latina *Sulla forma e sui principii del mondo sensibile e intelligibile* del 1770, con cui iniziava solennemente il corso ufficiale nell'università di Königsberg e l'età nuova del Criticismo.

Dopo questo tempo seguì un lungo periodo di silenzio, solo qua e là interrotto da qualche scritterello occasionale. Maturava nel frattempo la *Critica della ragion pura.* Dalla corrispondenza di Kant noi possiamo seguire le tappe di questa lenta gestazione. La *Dissertazione* del '70, che tracciava i limiti della conoscenza sensibile lasciando ancora fluttuanti quelli della conoscenza intellettuale, gli faceva sorgere l'esigenza di una simile delimitazione anche per quest'ultima, e, in una lettera del 1772 a Marcus Herz, egli preannunziava un breve scritto propedeutico, avente appunto per titolo: *Limiti della sensibilità e dell'intelletto.* Invece occorsero ancora nove anni perché il lavoro fosse compiuto. A più riprese egli ne dava come imminente la pubblicazione, e intanto esso prendeva nella sua mente proporzioni e complessità sempre maggiori, che ne differivano la redazione definitiva. L'opera apparve alla fine nel 1781. Non dobbiamo però pensare che la stesura di essa abbia richiesto tanto tempo. Lo stesso Kant ci ha avvertiti che, meditata a lungo, essa è stata scritta di getto in pochi mesi [2]. In realtà, si avverte qua e là la fretta del lavoro di redazione; ma non bisogna neppur prendere troppo alla lettera l'affermazione di Kant: anche componendo di getto, egli utilizzava e rifondeva del materiale abbozzato nel corso delle lunghe meditazioni. Anzi la più recente critica filologica s'è sforzata, con l'Adickes e il Vaihinger, di scoprire nel testo le interpolazioni di brani appartenenti a fasi di redazione più arretrata, e così d'interpretarla nella sua interna genesi [3].

[2] Lettera a Mendelssohn del 16 agosto 1783. E aggiunge che, nello scriverla, ha posto la più grande attenzione al contenuto, ma s'è preso poca pena della forma dell'esposizione o di renderla di facile comprensione al lettore.

[3] Il tentativo è appena agl'inizi e non dà frutti adeguati, se non su qualche punto particolare. Per es. il VAIHINGER (in *Die transzendentale Deduktion der Categorien*, 1912), dalle *Reflexionen*

Apparsa l'opera, essa non ottenne fin dal principio quel riconoscimento che noi posteri saremmo tentati ad attribuirle. Era insieme troppo nuova e troppo difficile, e agli occhi dei lettori inesperti la sua stessa novità poteva essere facilmente soffocata sotto il pesante formulario scolastico di cui era rivestita. Solo sei mesi dopo la pubblicazione, apparve sulle « Gelehrte Anzeigen » di Gottinga una prima recensione, scritta dal Garve, ridotta e modificata dal Feder, dove l'opera era giudicata come « un sistema del più alto o trascendentale (!) idealismo, che abbraccia insieme la mente e la materia, trasforma il mondo e noi stessi in idee, e rappresenta il mondo oggettivo come derivato da apparenze che l'intelletto combina insieme in un tutto sperimentale ». Il nuovo punto di vista della Critica era confuso con l'idealismo soggettivo del Berkeley. Poiché questa confusione durò a lungo, Kant, che ne fu particolarmente urtato, volle dissipare l'equivoco, dando una nuova esposizione più breve e analitica del suo pensiero nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, che pubblicò nel 1783. Intanto egli andava rielaborando l'esposizione della *Critica*, in vista di una seconda edizione, che poi apparve nel 1787, con notevoli varianti in confronto della prima. Di esse avremo occasione di parlare in seguito.

Tra la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica* pubblicata nel 1788, sono intercalati alcuni scritti di notevole importanza: l'*Idea di una storia universale* e la *Risposta alla domanda: cos'è l'Illuminismo?*, ambedue del 1784; due recensioni dell'opera di Herder sulla filosofia della storia, del 1785; il *Fondamento della metafisica dei costumi*, anche del 1785; i *Principii metafisici della scienza della natura*, del 1786, ed altri opuscoli minori. Tanta abbondanza di pubblicazioni, dopo un decennio di silenzio, si spiega col fatto che, scoperto il nuovo criterio direttivo della ricerca, le applicazioni e gli sviluppi potevano seguire con ritmo incalzante, e l'ansia stessa di

e dai *Lose Blätter* argomenta che la deduzione delle categorie consta di quattro fasi redazionali riunite insieme. Nella prima, Kant parte dall'idea pre- o semi-critica dell'oggetto trascendentale, e la va eliminando nelle fasi seguenti.

portare a compimento il grande lavoro della reinterpretazione critica di tutta la filosofia prima del volgere degli anni, spingeva Kant a prodigarsi senza tregua.

Nel 1790 apparve la *Critica del giudizio*; fu ristampata nel 1793 e poi nel 1799. Il successo maggiore di quest'opera, a cui era propizia la rifioritura artistica ed estetica della fine del secolo, si ripercosse anche sulle Critiche precedenti, dando il filo conduttore per una migliore intelligenza di esse. Seguì nel 1793 lo scritto su *La religione nei limiti della mera ragione*, già in parte pubblicato nella *Berliner Monatschrift*. Fu questa l'occasione della più grave crisi di coscienza vissuta da Kant nella sua lunga carriera di scrittore e d'insegnante. Federico II era morto nel 1788. Pur senza intendere la grandezza del filosofo cresciuto nei suoi domini, era stato benevolo verso di lui, o meglio aveva lasciato che gli fosse molto benevolo il suo ministro dell'istruzione Zedlitz (che ebbe perfino da Kant l'onore della dedica della *Critica della ragion pura*). Il successore di Federico II, Federico Guglielmo II, non tardò a congedare lo Zedlitz e a chiamare al suo posto un antico predicatore di spirito angusto, un certo Wöllner. Questi, nel 1788, pubblicò due editti in cui sopprimeva la libertà di stampa e sottoponeva il corpo universitario alla censura per le pubblicazioni di carattere religioso. Ora, nel 1792 appariva, col visto della censura, sulla *Berliner Monatschrift*, un articolo di Kant sul male radicale, che doveva esser primo di una serie. L'articolo suscitò largo interesse nel pubblico colto e viva reazione negli ambienti più bigotti; sì che, quando Kant si apprestò a pubblicarne un secondo, sulla lotta dei princìpi del bene e del male, la censura oppose il suo veto. Kant allora sottomise tutti i quattro articoli (che insieme formano il libro su *La religione*) al giudizio della Facoltà di teologia di Königsberg, che accordò l'*imprimatur* all'unanimità. Forte di questo consenso, Kant osò pubblicare il libro nel 1793, e, poiché la prima edizione fu presto esaurita, lo ristampò l'anno seguente. La reazione del governo non poteva mancare. Il 1° agosto 1794 Kant riceveva da Wöllner una lettera di biasimo e di diffida, con la minaccia di gravi sanzioni.

Gli mancò allora il coraggio di persistere nel suo atteggiamento, e si sottopose, impegnandosi in una lettera scritta al re di non più toccare temi religiosi, come suddito fedele di sua maestà. In un foglio volante, scritto di suo pugno, che si riferisce evidentemente al caso che gli era occorso, noi leggiamo una preziosa confessione, che getta molta luce sui motivi da cui la sua decisione era stata dettata. « Ritrattare e rinnegare la propria convinzione intima, egli scriveva, è cosa spregevole; ma tacere è nel caso presente il dovere di un suddito; se tutto ciò che si dice deve esser vero, non è però un dovere dir tutta la verità. » Federico Guglielmo II morì nel 1797; il suo successore congedò Wöllner. Kant, che, con sottigliezza giuridica, ritenne di essersi impegnato nella sua lettera col monarca personalmente, si sentì allora libero dall'impegno e nell'ultima sua opera sul *Conflitto delle Facoltà* osò ancora una volta affermare i diritti della ragione di fronte alla fede. Secondo il giudizio unanime degli storici, il contegno di Kant in tutta la faccenda è considerato come corretto e dignitoso, se anche privo di grandezza. Ma non è una grandezza di ribelle quella che si può esigere da un uomo come Kant.

Gli ultimi scritti dell'età senile sono: un opuscolo *Per la pace perpetua* del 1795; la *Metafisica dei costumi* in due parti: *Principii metafisici della dottrina del diritto* del 1797; *Principii metafisici della dottrina della virtù* dello stesso anno; l'*Antropologia* del 1798; la *Lotta delle Facoltà* già citata.

A questi scritti da lui editi bisogna aggiungere un abbondantissimo materiale in gran parte inedito, costituito dai corsi del suo insegnamento accademico. Le lezioni sulla *Logica* furono pubblicate fin dal 1800; quelle sulla *Geografia fisica* nel 1802; quelle sulla *Pedagogia* nel 1803. Altri manoscritti, stampati postumi, sono le *Lezioni sulla dottrina della religione* (ed. dal Pölitz nel 1817), le *Lezioni sulla metafisica* (ed. dallo stesso nel 1821); le *Riflessioni di Kant sulla filosofia critica*, pubblicate dall'Erdmann in 2 volumi, il primo di *Riflessioni sull'antropologia*, il secondo di *Riflessioni sulla Critica della ragion pura* (1882-

1884); le *Pagine sparse*, edite dal Reicke (1889-99). A questi scritti bisogna aggiungere infine le *Lettere* e l'*Opus postumum*, che consta principalmente di un lavoro incompiuto, a cui Kant attendeva negli ultimi anni della sua vita, avente per titolo: *Passaggio dalla metafisica alla fisica*, nonché di annotazioni scritte a margine della *Metafisica* del Baumgarten e di altri appunti frammentari. Un'edizione molto imperfetta di quest'opera fu fatta la prima volta dal Reicke (1882-1884); essa è stata poi rifatta con largo apparato critico dell'Adickes ed occupa gli ultimi due volumi della grande edizione pubblicata a cura dell'Accademia di Berlino.

Negli ultimi anni della sua vita, le energie fisiche e mentali di Kant si andarono progressivamente attenuando. Egli stesso avvertiva un'incapacità crescente di formulare e di coordinare i pensieri che ancora gli si affollavano nella mente. E l'*Opus postumum*, con le continue ripetizioni e con la mancanza di un saldo nesso tra i concetti, ce ne dà la prova evidente. Quasi un anno prima della morte, aveva perduto la vista e la memoria; si spense il 12 febbraio 1804, mormorando le parole: Sta bene (*Es ist gut*). Il suo corpo fu sepolto sotto le arcate del Duomo di Königsberg, che hanno preso da lui il nome di *Stoa kantiana*. Sulla tomba furono incise le parole estratte dalla *Critica della ragion pratica*: « Il cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me ».

Tra le edizioni complete delle sue opere, ricordiamo quella dell'Hartenstein in 10 volumi (1838-1839), quella del Rosenkranz e dello Schubert in 12 (1838-42), quella del Kirchmann, nella *Philosophische Bibliotek*, più volte ristampata, dal 1868 al 1904, quella del Cassirer, in collaborazione con altri, in 10 volumi (1912-22). Ma la più completa di tutte, che ha utilizzato per intero e criticamente riordinato il ricco materiale manoscritto di cui s'è dato notizia, è l'edizione pubblicata sotto gli auspici dell'Accademia delle scienze di Berlino in 22 volumi (1902-1938). I primi otto volumi comprendono le opere edite; il nono le lezioni sulla logica, la geografia fisica e la pedagogia; i quattro seguenti, la corrispondenza; dal 14°

al 20° le *riflessioni* sulla matematica, sull'antropologia, sulla logica, sulla metafisica, sull'etica, sulla filosofia del diritto e della religione, gli ultimi due l'*Opus postumum*.

Dalle notizie esteriori sulla vita e sulle opere, passando a una più interna caratterizzazione della personalità di Kant, questa ci appare sotto un triplice aspetto: nella figura di professore, di scrittore, di uomo. Il suo insegnamento non era ristretto a una singola materia, ma abbracciava tutta l'enciclopedia delle scienze filosofiche. Base di esso erano le lezioni di logica e di metafisica, che egli impartiva ogni anno nel corso ufficiale. Ma, a guisa di complemento, egli aggiungeva sempre l'insegnamento di qualche altra disciplina: teologia, morale, pedagogia, geografia fisica, matematica, meccanica, mineralogia. Dava inoltre delle conferenze private e dirigeva discussioni di seminario. Le lezioni avevano forma di letture (*Vorlesungen*), cioè prendevano come base un manuale (la *Metafisica* del Baumgarten e l'*Estratto della teoria della ragione* pei corsi principali) e lo commentavano. Il più delle volte però il testo non serviva che di occasione all'esposizione di un pensiero più personale che s'andava gradualmente elaborando. Le annotazioni in margine alla *Metafisica* del Baumgarten, che sono state pubblicate nell'*Opus postumum*, ci danno la misura della libertà che Kant usava verso il suo autore e dell'originalità degli spunti che sapeva trarre dalle vecchie formule wolffiane. Ma la viva esposizione orale, di cui non abbiamo notizia che dai ricordi di qualche uditore, doveva avere ben altra efficacia. Kant scrittore, e tanto più Kant postillatore, è troppo arido e scolastico, per poterci dare un'idea adeguata di Kant professore, che, a giudizio degli scolari, aveva una parola fluida ed abbondante, una fine arguzia, una grande ricchezza di ricordi e di esperienze attinti nei campi più disparati del sapere. Herder, che ascoltò le sue lezioni dal 1762 al 1764, ci ha lasciato un ritratto molto suggestivo del maestro: « Io ho avuto la fortuna, egli scriveva molti anni più tardi, di conoscere un filosofo, che era mio maestro. Nella sua piena virilità, egli aveva la vivacità di un giovane, e credo

che ancora l'accompagni nella sua tarda vecchiaia. La sua fronte ampia, costruita per il pensiero, era la sede d'indistruttibile serenità e di gioia; il discorso più ricco di pensiero fluiva dalle sue labbra; scherzo, spirito, arguzia erano a suo comando, e la sua istruttiva conversazione era il trattenimento più piacevole. Con lo stesso acume con cui esaminava Leibniz, Wolff, Baumgarten, Hume, Crusius, e indagava le leggi naturali di Newton, di Keplero, dei fisici, accoglieva anche gli scritti, che allora apparivano, di Rousseau, il suo Emilio, la sua Eloisa, come anche ogni nuova scoperta che venisse a sua conoscenza e l'apprezzava, e continuamente tornava alla spregiudicata conoscenza della natura e al valore morale dell'uomo. Storia degli uomini, dei popoli, della natura, scienza naturale, matematica ed esperienza erano le fonti da cui la sua conversazione prendeva vita; nessuna cosa degna di esser conosciuta gli era indifferente; nessuna cabala, nessuna setta, nessun pregiudizio aveva per lui il minimo stimolo contro l'espansione e la diffusione luminosa della verità. Egli eccitava e dolcemente forzava a pensar da sé; il dispotismo era estraneo alla sua natura. Quest'uomo, che io nomino con la più grande gratitudine e stima, è Emanuele Kant; la sua immagine mi sta gradevolmente innanzi agli occhi »[4].

Lo scrittore non dà un'impressione altrettanto piacevole. La sua prosa è dura, macchinosa, piena d'incisi e di pause, che ne rendono faticosa la lettura. Il gergo scolastico, di una nuova scolastica, ch'egli stesso s'è foggiato, appesantisce la sua frase e spesso soffoca l'interna ispirazione. Si sente, però, che la difficoltà dell'espressione non è qualcosa di voluto, ma nasce dall'impossibilità di padroneggiare organicamente un contenuto nuovo, non ancora sondato in tutta la sua profondità e che quasi gli s'ingorga nell'atto del traboccare. Contro il pericolo di lasciar troppo libero sfogo alla vena sorgiva dei suoi pensieri, egli si premunisce di un apparato logico, di formule e di schemi, che col tempo diventano la sua « maniera » di pensare,

[4] HERDER, *Briefe zur Beörderung der Humanität*, 49.

e di cui si compiace, come di mezzi euristici provvidenzialmente predisposti. Così, dopo di avere escogitato, nella *Critica della ragion pura*, la tabella delle categorie, egli se ne serve in qualunque occorrenza, e dove la materia si ribella a lasciarvisi costringere, egli la sforza, riuscendo perfino geniale in questo lavoro di Procuste [5]. Peggio gli riesce il tentativo, quando lo schema non nasce *ex novo* col suo pensiero, ma è attinto alla vecchia logica wolffiana; allora la traduzione d'idee nuove in un vieto linguaggio è veramente pedantesca e soffocante. Nell'un caso e nell'altro, però, essa ci presenta una strana contraddizione. Il pensatore che più ha lavorato per liberare la filosofia dal mero formalismo logico, che ha voluto trasferire fuori di esso tutto ciò che appartiene all'ordine dell'esistenza, della causalità e dell'esperienza, che ha avuto gl'interessi più vivi e variati per le cose, è quello stesso che poi s'è creato un nuovo bozzolo di orditura logica, e vi si è rinchiuso, vietando a sé e agli altri di gettar lo sguardo sul mondo aperto. È vero che spesso questo limite è un freno che impedisce una facile dispersione, e che talvolta è uno sprone, come una difficoltà da vincere in cui il pensiero si tempra; ma talvolta invece è uno schermo alla comprensione piena dei problemi e all'approfondimento delle soluzioni. Mentre noi sentiamo che il nostro autore sta per giungere al cuore delle cose, e lo seguiamo con l'ansia di scoprir terre nuove, ecco che una formula ci chiude all'improvviso l'orizzonte, e noi sentiamo di galleggiare sopra una superficie sempre eguale, invece di toccare la terra sperata.

Ma non è tutto. La logica in cui Kant si avviluppa ha il più delle volte i caratteri peculiari di una logica giuridica. Egli ha sempre pronto il formulario delle quistioni

[5] In una lettera a Reinhold egli scrive: « ...Quando procedo a nuove ricerche, io trovo il mio sistema non solo d'accordo con se stesso, ma ancora, se talvolta ho dei dubbi sul metodo per affrontare un soggetto nuovo, io non ho che da riferirmi alla mia tabella generale degli elementi della conoscenza e alle facoltà che vi corrispondono, per trovarvi dei chiarimenti che non mi aspettavo ».

di fatto e delle questioni di diritto, delle pretese legittime e illegittime, delle norme e delle trasgressioni. La sua ragione somiglia a un tribunale a cui le parti in causa sottopongono i loro litigi, e i responsi di essa hanno l'apparato di sentenze giuridiche. Ora la logica giuridica ha indubbiamente i suoi pregi e la sua forza, che consistono nella capacità di enucleare gli aspetti formali delle quistioni, senza lasciarsi sopraffare dall'infinita varietà dei casi e dalle fluttuazioni del contenuto materiale. Ma ha pure i vizi e le debolezze corrispondenti, perché segna il punto in cui il formale degenera nel formalistico e la considerazione della mera forma preclude la penetrazione intima del contenuto. Queste osservazioni sono pienamente appropriate agli scritti di Kant, che son tutti dominati dalla preoccupazione della forma delle cose e degenerano tutti in un ingombrante formalismo.

Quel che di pedantesco abbiamo notato nello scrittore, lo ritroviamo anche nell'uomo, preso nella vita di ogni giorno. Piccolo di statura, gracile di costituzione, ma nel tempo stesso animato da una volontà e da una capacità di lavoro mentale illimitate, Kant ha dovuto sottoporsi a un regime di vita rigoroso, per poter assuefare il suo organismo al compito che gli voleva imporre. Si può dire, ed è stato detto, che la sua lunga esistenza è stata una creazione della sua volontà. Tutte le sue giornate si svolgevano secondo un piano metodico: le lezioni mattutine, lo studio camerale, le ore dei pasti, la passeggiata quotidiana, le ore di sonno, ogni cosa era distribuita e razionata con cura meticolosa. È notissimo l'aneddoto, che gli abitanti di Königsberg regolavano il loro orologio sull'ora della sua passeggiata. Egli non s'è mai concesso lo svago di un viaggio; fuorché negli anni giovanili, in cui s'è trasferito in provincia come istitutore, non ha mai lasciato la città natale, rifiutando l'offerta di una cattedra in un centro di studi più importante, per non mutare le sue abitudini. Per questa stessa ragione ha rinunziato a crearsi una famiglia, ed è vissuto in compagnia di un servitore, invecchiato con lui, che non seppe

allontanare senza grave turbamento quando fu reso dagli anni incapace di attendere al suo lavoro.

Pure, questa pedanteria esteriore è ravvivata dall'interno da tocchi di viva e sensibile umanità. Egli era tutt'altro che un misantropo. Amava la conversazione istruttiva e briosa, non solo coi dotti, ma anche con le persone più modeste; gradiva moderatamente i piaceri della mensa, ed aveva sempre dei convitati, di cui fissava il numero a non meno di tre, non più di nove (non meno delle Grazie, non più delle Muse, come graziosamente egli diceva). Se non si moveva da Königsberg, viaggiava però sui libri e sugli atlanti: era in grado di descrivere terre e città, usi e costumi di popoli che non aveva mai visti né praticati, con una precisione che stupiva i suoi ascoltatori. Egli non apparteneva alla categoria di quei dotti, che amano l'umanità in generale e disprezzano e ignorano gli uomini in particolare; ma aveva un interesse vigile e aperto per tutti i casi umani, che erano per lui non soltanto oggetti da comprendere, ma anche soggetti con cui simpatizzare. Non era pago di riscattare nel suo pensiero il mondo dall'ignoranza o nella sua coscienza il mondo dal male, ma consentiva fervidamente a tutti gli sforzi che dal mondo stesso partivano verso l'emancipazione mentale e morale. Le intense meditazioni da cui venne fuori la *Critica del giudizio* non gl'impedirono di seguire con viva ansietà le vicende della Rivoluzione francese e di entusiasmarsi delle vittorie popolari. I borghesi di Königsberg videro anzi con stupore il loro professore mutar l'itinerario abituale delle sue passeggiate per andare incontro, sulla via di Berlino, al corriere proveniente dalla Francia [6].

Sotto le forme tradizionalistiche di vita e sotto la composta veste professorale, viveva un'anima aperta a tutte le novità e a tutti gli ardimenti, così del pensiero come dell'azione. Artefice egli stesso di una rivoluzione intellettuale, voleva però suggellare e fermare in una forma definita il tumulto delle nuove intuizioni e delle nuove

[6] RUYSSEN, *Kant*, 1929 [3], p. 17.

aspirazioni; similmente in politica egli auspicava, attraverso la rivoluzione delle masse, l'avvento di forme di governo meglio rispondenti agl'ideali della ragione. Anche nei temi non meno scottanti della religione, egli portava lo stesso ardimento, unito a un'esteriore compostezza: il suo libro su questo argomento fa *tabula rasa* di una millenaria dommatica, col tono pacato e col metodo dimostrativo di chi svolge una equazione matematica. Egli dà perfino l'apparenza di un vecchio conservatore in religione e in politica, e molti vi si son lasciati ingannare, ma egli sa giustificare il dissidio tra l'interno e l'esterno con una sottile distinzione giuridica, tra l'uso privato e l'uso pubblico della ragione. Così in quanto cittadino prussiano, si sente tenuto a prestare ossequio alle leggi e alle autorità politiche e religiose del suo paese; ma, in quanto pensatore, è libero da quei vincoli e può spaziare in un cielo più vasto. Anzi, deve: l'asservimento sarebbe in tal caso un abbassare al nostro livello ciò ch'è più alto di noi, un corrompere il sacro deposito di un valore universale che ci è stato affidato. Perciò al dovere che c'impone la lealtà di sudditi o di fedeli fa riscontro il più alto dovere che c'impone la libertà del pensiero e della critica.

Il dovere! Abbiamo pronunziato un nome che negli scritti di Kant non ricorre senza che un tremito di commozione veni la calma oggettività del suo dettato. Esso ci ricorda e ci ammonisce che qualunque descrizione della personalità di Kant che trascuri gl'intimi valori morali da cui essa è sorretta e indirizzata, è superficiale e inefficace. Qualche storico ha tentato d'impicciolire questo aspetto della personalità di Kant, col guardarne le minute estrinsecazioni nella vita quotidiana, da cui ha creduto di concludere che l'*ethos* di Kant è quello del piccolo borghese prussiano del '700, meticolosamente ligio al suo dovere di professore e di suddito[7]. Si dimentica che, così dicendo, si finisce con l'impiccolire anche il pensatore, mentre si vorrebbe collocarlo sopra un piano più alto. Ma sono appunto le convinzioni morali, profonda-

[7] PAULSEN, *Kant*, trad. it., p. 56.

mente vissute, quelle che svolgono dall'interno il pensiero stesso di Kant. La mera rappresentazione intellettuale del mondo non avrebbe portato il pensatore al di là di un nesso fenomenico delle cose; è la moralità invece che gli rivela un nuovo mondo spirituale d'inesauribile ricchezza. E la moralità è tal cosa, che non s'intende e non si espone teoreticamente, se non si pratica. Da questo punto di vista, anche gli atti del minuto adempimento quotidiano del proprio compito morale, che possiamo osservare in Kant, sono simboli di valori molto più profondi.

3.

LETTERATURA KANTIANA

Dare una rassegna anche sommaria della letteratura critica intorno a Kant eccede i limiti del nostro quadro storico. Per il fatto stesso che il Criticismo è stato il centro di orientamento di quasi tutta la filosofia posteriore, tanto varrebbe esporre, in sede d'interpretazione di esso, la storia della filosofia fino ai nostri giorni. Ma, poiché questa storia noi ci proponiamo di scriverla in propria sede, possiamo senz'altro tralasciare per ora tutte le opere in cui l'ermeneutica kantiana non è che il punto di partenza di costruzioni personali dei loro autori.

La nostra rassegna storica può così iniziarsi dal punto in cui, esauritasi la speculazione romantica e generatosi negli animi un profondo disgusto verso la metafisica di cui quella aveva abusato, si leva da più parti, nella seconda metà dell'800, il grido: « Torniamo a Kant! » e s'inizia il così detto movimento neo-kantiano. L'intento dei fondatori di questo indirizzo era di reintegrare la Critica nel suo schietto significato originario; ma in realtà, come nel periodo precedente lo spirito romantico aveva forzato l'interpretazione dei testi kantiani per trarne un'ardita metafisica idealistica; così ora il dominante positi-

vismo informava di sé le nuove interpretazioni e piegava insensibilmente gli stessi testi alle proprie mire.

Due opere in particolar modo esprimono questo significato storico del ritorno a Kant. Una è del Liebmann e s'intitola: *Kant und die Epigonen*. Pubblicata nel 1865, essa è indirizzata polemicamente contro tutti gli epigoni del criticismo, che hanno voluto sviluppare la dottrina nel senso dell'idealismo (Fichte-Schelling-Hegel), del realismo (Herbart), dell'empirismo (Fries), del volontarismo (Shopenhauer). E la confutazione di ognuna di queste scuole si chiude col motto: « bisogna dunque tornare a Kant ». Ma il Kant a cui bisognerebbe tornare è l'autore dell'estetica e dell'analitica trascendentale, non della dialettica e del noumeno. Quest'ultimo concetto anzi è la fonte di tutti gli errori che si ritrovano, poi, peggiorati e ingranditi, nelle scuole degli epigoni. Ma, distaccata da tutto l'alone metafisico che la circonda, l'Analitica stessa è degradata a un'astratta costruzione scientifica, e le sue categorie a meri elementi fisico-matematici, asserviti alle esigenze della scienza della natura, perdendo il loro carattere di atti della spontaneità del soggetto legiferante sul mondo. La fusione della coscienza e della scienza, che Kant aveva voluto operare, si scioglie di nuovo nei suoi elementi costitutivi, e la coscienza diviene un mero fattore soggettivo ed empirico, mentre la scienza, nella sua dommatica oggettività, usurpa il posto della sintesi. Questo naturalismo, appena accennato nel volume su Kant, è ampiamente svolto nell'opera seguente del Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*.

L'altra opera è la *Geschichte des Materialismus* di Alberto Lange. Essa ha fatto sentire l'esigenza kantiana da un punto di vista diverso. Lange non solo è uno storico del materialismo, ma non dissimula neppure le sue simpatie per questa dottrina, che è per lui la visione più scientifica e comprensiva della realtà fisica. Nello stesso tempo, egli intende che una critica del materialismo non può consistere nel fare intervenire qua e là, attraverso le lacune di esso, un'incomprensibile attività spirituale, o meglio animistica; ma che al contrario bisogna concepirlo nella sua

formulazione più compiuta, come se non esistessero quelle lacune, per poterlo confutare in blocco. Altrimenti, si critica un materialismo attuale, mentre invece bisogna criticare ogni forma di materialismo possibile, se si vuol dare una giustificazione permanente allo spiritualismo. Quindi egli dà per compito alla scienza di cercar di risolvere anche gli atti più complessi della vita e dell'esperienza umana, ricorrendo alla legge della conservazione della forza, e riferendo quegli atti alle energie che si liberano nel cervello sotto l'influenza delle eccitazioni nervose.

Ma, quand'anche la scienza avrà spiegato tutto questo, pure le resterà in eterno interdetto di gettare un ponte tra il suono più semplice, in quanto sensazione di un soggetto, e il processo cerebrale che lo accompagna. Anzi, v'è di più. Un fatto materiale quale altra realtà può avere se non di una rappresentazione in un soggetto? La realtà che ci appare come fisica è tale per noi, in quanto la nostra costituzione mentale ce la fa apparire in questo modo. Se il cervello si comporta nella maniera che sappiamo, se nell'urto dei corpi si producono dei fenomeni determinati, ciò dipende dal fatto che tutta la nostra esperienza è sottoposta a un'organizzazione intellettuale, che ci costringe a sperimentare come sperimentiamo, a pensare come pensiamo, mentre gli stessi oggetti potrebbero sembrare affatto differenti ad esseri diversamente organizzati, e la realtà in sé non può essere compresa da nessun mortale [8]. Questa dipendenza del mondo fenomenico dalle condizioni della conoscibilità è l'esigenza kantiana del Lange, comune anche ad altri scienziati del suo tempo, p. es. all'Helmoltz, che vi è giunto attraverso una più particolareggiata critica della fisiologia dei centri nervosi. E bisogna riconoscere che, pei cultori di scienze della natura, è non piccolo merito essersi saputi elevare dalle loro ricerche specializzate a un livello epistemologico più alto. Ma, come interpretazione storica del kantismo, il punto di vista del Lange e dell'Helmoltz è insuf-

[8] LANGE, *Histoire du matérialisme*, trad. fr., II, p. 6.

ficiente, perché la conquista del piano della coscienza non è così salda che una ricaduta sul piano inferiore della fisica e della fisiologia sia resa impossibile. I due ordini di fatti sono ancora ai loro occhi egualmente reali, sì ch'è sempre facile la tentazione di capovolgere il punto di vista e di reinterpretare i fatti di coscienza in termini fisiologici. Forse, osserva il Lange [9] in contraddizione con quel che prima aveva detto, si troverà un giorno il fondamento dell'idea di causa nel meccanismo del movimento riflesso e dell'eccitazione del simpatico; allora avremo la Ragion pura di Kant tradotta in termini fisiologici, e resa così più evidente. Anche l'Helmoltz pensa in fondo così; ed altri, cercando di conciliare il kantismo col darwinismo, affermano che quel ch'è apriori per l'individuo può essere aposteriori per la specie, cioè effetto di una lunga evoluzione.

Più acuto di tutti, il Lange intuisce che la verità più profonda non sta in nessuna delle due serie, psichica e fisica, ma forse in una terza, di cui è ancora impossibile constatare la vera natura e che però è intravvista, come attraverso un velo, non dai filosofi, né dagli scienziati, ma solo dai poeti [10]. Ora, è appunto questa terza serie, posta alla radice delle altre due, che Kant aveva di mira nella sua dottrina. Per non aver compreso che tale è la meta della Critica, anzi per aver falsamente identificata l'opera di Kant con la conquista della semplice soggettività della coscienza, il Lange va incontro a due gravi fraintendimenti, in cui cadranno anche molti altri interpreti: l'uno è di fare di Kant un fenomenista, che limita il sapere a un contesto di apparenze, l'altro è di far di lui uno scettico, per il quale la realtà delle cose è inattingibile.

Liebmann e Lange sono stati i due corifei del neokantismo. Parte al loro seguito, parte per vie indipendenti o divergenti, s'è formata, nella seconda metà del secolo XIX, una larga schiera d'interpreti di Kant, il cui numero è col tempo tanto cresciuto, e la cui opera ha creato tale

[9] *Ibid.*, II, p. 53.
[10] *Op. cit.*, I, p. 321; II, p. 73.

un intreccio di problemi storico-speculativi, che la *Kant-Forschung* è diventata quasi una nuova disciplina filosofica. Per citare qualche nome, ricordiamo il Cohen, che coi suoi scolari Natorp e Cassirer ha creato l'interpretazione della « Scuola di Marburgo », il Riehl, il Trendelenburg, lo Zeller, l'Erdmann, il Volkelt, il Windelband, e in contrasto con questi il Paulsen e l'hegeliano Fischer; in Francia il Renouvier e il Boutroux; il Green, il Wallace e il Caird in Inghilterra; lo Spaventa, il Cantoni, il Tocco, in Italia. Nel 1896 è stata fondata in Germania una rivista, *Kantstudien*, interamente dedicata all'esegesi kantiana, che in più di quarant'anni ha messo insieme un materiale imponente. Tra gl'interpreti che più si sono distinti in questa seconda fase, ricordiamo il Vaihinger, l'Adickes, l'Hartmann in Germania; il Delbos, il Souriau, il Brunschvicg, il Ruyssen in Francia; il Kemp Smith in Inghilterra; il Martinetti, il Carabellese, il Renda, il Guzzo, il Lamanna, il Bariè in Italia.

Pretendere di riassumere l'opera di questi e di altri numerosi interpreti dei quali siamo a conoscenza sarebbe voler prendere, per dirla col Leibniz, *la mer à boire*. E ne verrebbe scarso giovamento anche al lettore, costretto a intricarsi in un dedalo di vie e di sentieri, senza una meta ben definita. Preferiamo seguire un metodo diverso, meglio appropriato allo scopo che ci proponiamo, di fondare criticamente la nostra interpretazione della filosofia kantiana, mediante l'esame delle interpretazioni precedenti. Cominciamo col distinguere nella grande massa della letteratura intorno a Kant una parte che concerne l'esegesi di singoli punti controversi della dottrina, da un'altra parte che espone i canoni fondamentali dell'interpretazione del criticismo, preso nel suo complesso. Ci riserbiamo di fare l'analisi della prima parte, o di ciò che in essa ci pare più importante, nel corso della nostra esposizione delle opere di Kant, a misura che ci si presentano i problemi più controversi. Qui invece, in sede preliminare, ci limitiamo a dare un rapido cenno dei punti di vista più essenziali da cui è stato storicamente considerato e ricostruito il Criticismo. La pluralità di queste interpretazioni dipende

dalla grande varietà degli aspetti sotto cui la filosofia kantiana ci si presenta; il loro conflitto, dal porre uno di quegli aspetti come dominante, subordinandovi tutti gli altri. Il problema sta nel ricercare quale di essi sia così comprensivo da includere in sé i rimanenti e da spiegare l'intero sistema nella sua genesi e nei suoi sviluppi.

La prima interpretazione — prima per parzialità e inadeguatezza del suo criterio — è quella psicologica, cioè l'affermazione che la Critica sia fondata sulla psicologia. E poiché essa contraddice troppo apertamente alle esplicite dichiarazioni di Kant, alcuni suoi fautori non hanno esitato a muovergli rimprovero per la scarsa importanza da lui accordata ai fondamenti psicologici del sistema, e a sostenere, in forma normativa, che la Critica debba essere fondata sulla psicologia. L'affermazione primitiva fu enunciata dall'Herbart, la riaffermazione normativa dal Fries. L'una e l'altra sono state così fortemente oppugnate dalla generalità degl'interpreti, che ben pochi hanno osato levarsi a difenderle nella loro integrità. Tra questi ricordiamo il Cantoni. Il tenue motivo di verità insito in quel che il Riehl chiama « il pregiudizio psicologico », sta nel fatto che le nozioni tra cui si muove la Critica sono familiari anche alla psicologia, e uno scambio tra i significati in cui le due discipline se ne servono è molto facile. Sensibilità, intelletto, coscienza, io, apriori e aposteriori, ecc. sono concetti di origine psicologica, e, anche a voler nettamente distinguere, come fa Kant, il problema del valore da quello dell'origine, non è sempre possibile evitare delle pericolose interferenze. Non ha saputo evitarle lo stesso Kant, che nella prima edizione della *Critica della ragion pura* ha posto una deduzione psicologica delle categorie accanto a una deduzione trascendentale, e, se l'ha espunta dalla seconda, ne ha lasciate visibili le tracce. In molti casi è estremamente difficile tener nella mente distinti i due significati. Per es., come si fa a realizzare un io o una coscienza normale del tutto indipendente dall'io o dalla coscienza empirica? non si rischia di raddoppiare tutte le facoltà spirituali e di erigere le facoltà pure, opponendole a quelle empiriche, in ipostasi infondate? Annullare totalmente

il significato psicologico dei termini di cui fa uso la Critica, come ha tentato di fare il Cohen, equivale a snaturarli. Una coscienza umana che non sia coscienza umana, ma una mera funzione logica in servizio della scienza matematica della natura, è una vana entità, che presuppone a sua volta una più concreta coscienza, capace d'istituire le relazioni funzionali tra i termini scientifici.

L'interpretazione psicologica si fa forte delle deficienze che emergono da una completa spersonalizzazione dei concetti della Critica; in contrasto, essa accentua il copernicanismo kantiano, che fa gravitare il mondo degli oggetti intorno al centro della soggettività. Il suo più grave torto però è di non intendere che quest'ultima ha gradi di profondità diversi: un aspetto superficiale, e propriamente psicologico, dove l'io e il tu, il soggetto e l'oggetto, si distinguono e si oppongono; e un'intimità profonda, che giunge alla comune radice di queste distinzioni. L'altro suo torto è di confondere il problema critico della validità oggettiva del sapere col problema psicologico delle origini. Esso non è che un aspetto diverso dell'errore precedente, perché le origini della conoscenza si riferiscono alle acquisizioni del soggetto empirico, la validità oggettiva di essa alla struttura dell'io profondo. Sulla via del psicologismo, si finisce per retrocedere da Kant a Locke, se si considera il sapere come acquisito per mezzo dell'esperienza, o da Kant al razionalismo dommatico, se si scambia l'apriori con l'innato. In ogni caso, si perde ogni idea della mediazione sintetica del criticismo.

Un'altra interpretazione è quella scettica. Essa prende come criterio direttivo fondamentale le conclusioni della *Critica della ragion pura*, che dichiarano inconoscibile la realtà in sé e limitano il sapere alle apparenze fenomeniche. È stato l'Hamann il primo a identificare Kant con Hume, ed anzi a dargli il nome di Hume prussiano; poi Aenesidemus-Schulze, tra i contemporanei di Kant, ha accentuato i temi scettici della Critica; più tardi il Cousin ha voluto considerare lo scetticismo come conseguenza immancabile della posizione soggettivistica di

Kant, da lui, come da altri, gravemente fraintesa. Nel periodo neo-kantiano abbiamo già visto il Lange farsi fautore di una interpretazione analoga; e in tempi più vicini a noi uno scolaro del Lange, il Vaihinger, l'ha ripresa e sviluppata in una forma originale, che confina con la bizzarria. Posto infatti che le forme della conoscenza sono soggettive e senza presa sopra una realtà in sé; posto, d'altra parte che quelle forme valgono a darci una rappresentazione simbolica o una padronanza pratica di quella realtà extra-soggettiva, il Vaihinger ne deduce una specie d'illusionismo gnoseologico: noi interpretiamo la nostra conoscenza, *come se* si estendesse nella sfera degli oggetti; istituiamo rapporti causali, *come se* una docile realtà si lasciasse piegare e costringere in essi; insomma tutta la *Critica della ragion pura* si converte per l'interprete in una filosofia del *come se* (*Philosophie des Als Ob*). Bisogna anche dire che queste derivazioni o deviazioni illusionistiche del Criticismo sono state tratte dal Vaihinger in proprio nome, e non in quello di Kant; egli ha avuto però il torto di credere che lo spunto di esse fosse schiettamente kantiano. E quanto poco un tale criterio sia capace di farci penetrare nel cuore della Critica, ci è indirettamente dimostrato da un ampissimo commento dell'opera di Kant intrapreso dal Vaihinger, dove all'informazione accuratissima e minuziosa di tutto ciò ch'è stato scritto da Kant e intorno a Kant non fa riscontro una eguale comprensione della dottrina. Per la mancanza di un punto di vista dominante dall'alto tutta la materia, il commento è venuto fuori strabocchevole e insieme disperso; e, giunto al secondo volume, avendo appena analizzato l'Introduzione alla *Critica della ragion pura* e l'Estetica trascendentale, è mancata all'autore la lena di continuare un lavoro, che era nato morto [11].

Lo scetticismo di cui, dagli scrittori ricordati, è fatto merito a Kant, è invece imputato a lui come una colpa da altri, che vedono in esso una remora allo slancio me-

[11] VAIHINGER, *Commentar zu Kants Kritik d. r. V.*, 2 voll., 1881-1892.

tafisico che sarebbero propensi ad attribuirgli; e da altri ancora che, solidamente trincerati in posizioni dommatico-religiose, vedono in Kant incarnato lo spirito di negazione e di ribellione della Riforma o del soggettivismo moderno: guizzante serpente velenoso, che i nuovi Arcangeli Gabrielli del cattolicesimo si compiacciono di raffigurare schiacciato sotto i loro potenti talloni.

Sul valore dell'interpretazione scettica non giova indugiarsi a lungo. Implicitamente l'abbiamo già confutata, mostrando, nell'Introduzione, che lo scetticismo e il dommatismo sono momenti subordinati della sintesi critica. E, anche a voler stare alla lettera del testo kantiano, basta considerare che la negazione della conoscenza metafisica con cui si chiude la *Critica della ragion pura* è una negazione *sui generis*, ricca di elementi positivi ed affermativi; che ad ogni modo ad essa fa riscontro una conoscenza scientifica oggettivamente valida; che infine, nella seconda e nella terza Critica, Kant ha sorpassato le conclusioni della prima, scoprendo per altra via il mondo noumenico che aveva voluto precludere al pensiero.

Un altro gruppo di interpretazioni, che potremmo raccogliere sotto una comune insegna positivistica, comprende quelle del Renouvier, dell'Erdmann, del Riehl. La loro affinità consiste nel considerare come aspetto centrale della filosofia kantiana la fondazione del fenomeno (Renouvier), dell'esperienza (Erdmann), della scienza positiva (Riehl). In questo semplice enunciato, la tesi è pacifica e inconfutabile. Sono piuttosto le implicazioni polemiche di essa quelle che, meglio individuandola, sollevano dubbi e difficoltà gravi. Che la conoscenza sia limitata da Kant ai fenomeni, non vuol dire che la filosofia kantiana sia un mero fenomenismo, con totale esclusione di ogni veduta e di ogni esigenza metafisica. Basta riflettere che l'attività mentale che fonda il fenomeno non può essere considerata essa stessa come fenomenica; e poiché questa attività forma l'oggetto precipuo della Critica, si deve concludere che tutto il Criticismo kantiano cade fuori del fenomenismo, o meglio si pone sopra un piano superiore.

Lo stesso si può ripetere dei concetti di esperienza e di scienza positiva. Le condizioni trascendentali per cui mezzo l'esperienza si costituisce, non sono a loro volta empiriche; e la conoscenza speculativa che attribuisce valore oggettivo alle sole scienze della natura non s'identifica con esse. Questa distinzione di piani del sapere ci porta inevitabilmente, anche contro le espresse dichiarazioni di Kant, verso la metafisica, che l'interpretazione positivistica vorrebbe chiudere con sette suggelli. Il Riehl è in particolar modo contrario alla tesi che il significato profondo della Critica sia da riporre in una metafisica idealistica. « Lo sviluppo della Critica, egli dice [12], è partito dall'affermazione della conoscibilità delle cose mediante i concetti puri, ed è terminato con la dottrina della conoscibilità dei fenomeni. Perciò la Critica consiste nella limitazione della conoscenza pura, e il mezzo di questa limitazione è l'idealismo. » E per idealismo egli intende l'idealità del tempo e dello spazio, e non altro. Quel più vero idealismo, che si svolge dalla funzione centrale della coscienza e prende un rilievo spiritualistico attraverso la dottrina della morale e della teleologia, non è per il Riehl che un « pregiudizio » affatto estraneo alla Critica. Contro di esso, egli accentua la controparte realistica della filosofia kantiana [13], cioè l'idea che non la coscienza impone la sua forma agli oggetti, ma gli oggetti esigono questa forma dalla coscienza. E afferma che « se l'opinione di Kant fosse da interpretare idealisticamente, egli dovrebbe dire: l'unità che rende l'oggetto necessario è l'unità formale della coscienza. Kant invece dice: l'oggetto rende necessaria l'unità formale della coscienza. Dunque l'oggetto è il fondamento dell'unificazione nella coscienza; esso è un limite che è posto alla coscienza, non un limite che questa si pone ». Ma quale oggetto? Non certo l'oggetto fenomenico, che è un prodotto dell'unificazione; dovrebb'essere allora l'oggetto trascendentale, l'oggetto in

[12] RIEHL, *Der philosophische Kritizismus*, 1908 ², p. 395.
[13] Nella seconda edizione dell'opera dichiara di volere insistere anche più su questa *realistische Gegenseite des Phänomenalismus*, che da altri gli era stata imputata come un errore.

sé, cioè uno di quegli enti metafisici che l'interpretazione positivistica vorrebbe esorcizzare. A parte l'inconcepibilità dell'azione limitatrice di un ente che ignoriamo, basta constatare che il positivismo è costretto a sorpassare i limiti del fenomeno, nell'atto e con l'atto stesso con cui vorrebbe ribadirli.

4) Un carattere del tutto particolare ha l'interpretazione della scuola di Marburgo, formulata per primo dal Cohen, e poi seguita dal Natorp e dal Cassirer. Per il Cohen, la coscienza non è più il centro di riferimento del reale; essa è invece la mera forma della relazione modale, che non fonda se non la semplice possibilità degli oggetti del pensiero, non la loro realtà. Quindi per lui il pensiero, considerato nella sua realtà come fuori del centro della coscienza, non è più l'atto del pensare, ma è simile all'idea platonica, incarnata nella scienza della natura. Egli espone questa veduta in proprio nome, nella sua *Logik der reinen Erkenntniss*, e la porta alle più particolareggiate applicazioni, mostrando come nelle scienze della natura si dà uno svolgimento sistematico di categorie scientifiche, aventi il valore di semplici presupposti della ricostruzione fisico-matematica del mondo. Il vero apriori è dunque la scienza che, secondo le sue immanenti finalità, pone in moto l'attività categorizzante del pensiero. Noi potremmo disinteressarci, in sede d'interpretazione del kantismo, di questa veduta, che per noi non ha nulla di kantiano, tranne qualche vaga analogia nominale. Ma in uno scritto precedente, dedicato a Kant, il Cohen ha preteso dimostrare che proprio questa è la meta della Critica, correttamente intesa. Naturalmente, per assolvere il compito, egli è costretto a operare una serie di mutilazioni nel corpo della Critica, asportando via tutto ciò che vi si riferisce al soggetto e alla coscienza. Così le forme sensibili e le categorie non sono per lui da intendere come forme spirituali, ma solo come metodi scientifici, metodo matematico e metodo fisico-meccanico, rispettivamente [14]. In altri termini, le forme del pensiero

[14] COHEN. *Kants Theorie der Erfahrung*, 1885, p. 580.

non sono che le integrazioni meccaniche delle forme matematiche dell'intuizione. Finché l'unità della coscienza vien pensata personalisticamente, l'oggettività del sapere che essa ci promette è irraggiungibile; bisogna invece pensarla come l'unità dei due metodi e dei due princìpi. Ciò non significa in fondo altro, se non che dobbiamo porre una legalità della natura, se vogliamo avere una scienza. La deduzione trascendentale, che nella filosofia kantiana si spiega con la necessità di creare un passaggio dalle condizioni soggettive del sapere alla validità oggettiva di esso, è resa superflua, o assume il significato molto diverso di una applicazione logica di categorie per elevare l'edificio della scienza.

Nella scuola del Cohen, il motivo platonico di questa interpretazione del kantismo è stato messo in luce dal Natorp, che, annullando due millenni di storia del pensiero, ha fatto di Kant un Platone redivivo. Il Cassirer infine, dando un rilievo preminente, nel sistema delle categorie, a quelle di relazione, le ha compendiate nell'idea della funzionalità matematica, elevata a legge suprema del pensiero. Così ha condotto a termine la totale spersonalizzazione del Criticismo.

Questa interpretazione suol essere designata dagli storici con la qualifica di idealistica; ma il suo idealismo è platonico e non kantiano. Tale specificazione ci dispensa dal dovere di confutarla.

5) Gl'indirizzi neo-kantiani fin qui esaminati ci portano evidentemente sopra un piano molto inferiore a quello della Critica. Ma il pregiudizio largamente diffuso nell'età positivistica, che Kant avesse voluto instaurare la scienza al posto della filosofia, unito alla patente constatazione, che la conoscenza non esaurisce per lui tutta l'attività dello spirito, ed anzi è subordinata alla moralità e alla fede, ha dato luogo a un altro gruppo d'interpretazioni, che potremmo chiamare moralistiche o prammatistiche. Già lo Schopenhauer aveva detto che Kant aveva creato la sua dottrina morale solo per sfuggire alle conseguenze rovinose della sua critica teoretica. Capovolgendo questo giudizio, ma lasciando intatto il rapporto

di subordinazione dei suoi termini, il Göring ha sostenuto che la teoria della conoscenza non è per Kant che un semplice mezzo in vista di fini esclusivamente morali e religiosi, la ricerca dei quali ha messo in moto il suo pensiero [15]. Similmente l'Adickes ha visto nelle tendenze pratiche della dottrina kantiana il motivo determinante della direzione di essa [16]; e il Renda in un'ampia rassegna degli scritti precritici e critici ha mostrato che le preoccupazioni morali non sono posteriori, ma anteriori e contemporanee alla fondazione del criticismo [17].

Noi conveniamo pienamente sull'importanza fondamentale dell'etica nell'economia del sistema kantiano; ma contestiamo la validità dell'interpretazione « moralistica », per due ordini di ragioni. In primo luogo, essa ci dà un'erronea visione genetica della filosofia kantiana. Può sembrare infatti, alla luce di essa, che Kant abbia fin dal principio predisposto l'orientamento del suo pensiero in modo da assicurare il primato alla ragion pratica, e cioè abbia intenzionalmente depressa la vita teoretica dello spirito. C'è un passo di Kant da noi già citato che sembrerebbe confermare questa veduta, dov'è detto che bisognava toglier di mezzo il sapere per salvare la moralità. Ed altri simili se ne possono addurre, come quello dei *Lose Blätter* [18] che afferma che la realtà del concetto di libertà trae come conseguenza inevitabile la dottrina dell'idealità dello spazio e del tempo. Ma osserva in proposito il Delbos, che ha dedicato un lungo studio alla morale kantiana, senza per altro cadere nell'interpretazione moralistica, che forse è il caso di difendere Kant contro se stesso. La ricostruzione del nostro passato, egli soggiunge, non avviene mai senza quell'illusione finalistica che ci porta a credere che abbiamo voluto e preparato le cose secondo l'ordine con cui ce le figuriamo oggi. Così

[15] C. GÖRING, *Ueber den Begriff der Erfahrung* (*Vierteljahrschr. für wissensch. Philos.*, I, pp. 402 sgg.).

[16] E. ADICKES, *Die bewegende Kräfte, ecc.* (*Kantst.*, I, pp. 407 sgg.).

[17] RENDA, *Il Criticismo. Fondamenti etico-religiosi*, 1927.

[18] KANT, *Lose Blätter*, ed. Reicke, p. 217.

Kant, sempre più soddisfatto, col progredire della Critica, delle garenzie che il suo sistema dava alla morale, ha potuto stimare, a cose fatte, che quest'ultima avesse suscitato le concezioni essenziali di quello. Egli ha invertito l'ordine delle sue scoperte: la teoria dell'idealità del tempo e dello spazio è stata costruita storicamente prima di quella della libertà, n'è stata quindi la condizione e non la conseguenza [19].

L'altro ordine di considerazioni è più complesso. Può sembrare che l'instaurazione del primato della ragione pratica abbia per condizione preliminare indispensabile l'abbassamento del sapere. Anche questo è stato esplicitamente detto da Kant e trova conferma *in re*, perché solo la limitazione della scienza al piano fenomenico e la riserva di un mondo noumenico inattingibile ad essa, lascia la via aperta alla libertà e agli altri valori morali che ne dipendono. Ma il sapere scientifico è forse l'unico sapere teoreticamente concepibile? Rispondendo di sì, si incorre nella confusione (da cui lo stesso Kant non è immune) tra il fenomeno e l'atto che fonda il fenomeno, tra la scienza e la filosofia critica che la instaura. Queste due cose vanno invece distinte, con la conseguenza che la limitazione del valore della scienza non implica quella del valore della conoscenza speculativa, e che, dal punto di vista di quest'ultima, il primato della ragion pratica segna nel tempo tempo stesso una conquista dello spirito teoretico.

Se, infatti, dalle esposte considerazioni preliminari passiamo all'esame del testo della Critica, troviamo innanzi tutto che, chiusa con l'Analitica trascendentale la sfera della conoscenza scientifica valida pei fenomeni, Kant ci dà, nella Dialettica trascendentale, una preparazione e un avviamento speculativo alla rivelazione del mondo noumenico della *Critica della ragion pratica*. E l'impulso teoretico è così forte che, giunto alla meta, Kant non s'arresta ad essa, ma sente il bisogno di reinterpretare, dal piano più alto a cui è pervenuto, la conoscenza umana, almeno per quella parte che è fuori dei limiti

[19] DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, 1905, p. 64.

dell'Analitica, e riesce così a fondare, nella *Critica del giudizio*, una teleologia del tutto consentanea con la rivelazione dei valori noumenici della moralità. Per quel senso giuridico che gli è connaturato, egli si sforza di evitare che questa più elevata conoscenza interferisca coi diritti acquisiti del sapere scientifico, e perciò le attribuisce un valore regolativo e non costitutivo dell'esperienza; ma non si può disconoscere che una nuova speculazione è sorta così dal punto stesso che doveva segnare il suo limite, e presto avrà tanta forza da travolgere le riserve e i confini di cui Kant aveva voluto circondarla. Anzi, ritornando col sussidio di essa all'*Analitica trascendentale*, si troverà che questa pure si svolge sopra un piano superiore al fenomeno, perché l'atto che fonda il mondo fenomenico non può partire che dal noumeno: quindi il principio sintetico della coscienza e il sistema delle categorie rientreranno anch'essi in quel mondo più alto che per mezzo della moralità s'è rivelato. Come si vede, speculazione e azione, conoscenza pura e vita etica si accompagnano e s'intrecciano così strettamente, che in nessun punto del loro corso è isolabile un mero fideismo, che il primato della ragion pratica in una interpretazione molto restrittiva lascerebbe immaginare.

Questa verità è stata intravvista da uno dei fautori dell'indirizzo che qui consideriamo, e precisamente dal Windelband. Anche questi vede nel primato il punto decisivo della filosofia kantiana; ma intende che da esso scaturisce un mondo di valori, la cui luce s'irradia su tutte le attività dello spirito. Ogni valutazione è infatti di carattere eminentemente pratico, perché esprime sempre un approvare o un riprovare, un accettare o un respingere; quindi, il valore per eccellenza è l'attività morale del soggetto. E nel loro complesso i valori formano un mondo più elevato della così detta realtà empirica, perché, di fronte alla contingenza dell'essere, esprimono un dover essere universale e necessario. Tale carattere hanno in primo luogo i valori morali; ma anche i valori teoretici implicano un dover essere, una normalità, che non solo sovrasta a ogni realizzazione empirica, ma l'in-

dirizza e la guida. Da questo punto di vista, il principio kantiano della coscienza normale che presiede a tutta la costruzione dell'Analitica acquista il significato di un primario valore, e le categorie che vi si accentrano sono anch'esse valori costitutivi dell'esperienza. Così è rispettata la distinzione dei due piani, della scienza e della filosofia, e insieme la subordinazione del primo al secondo.

La manchevolezza di questa concezione sta nell'idea troppo vaga e fluttuante del valore, che non esprime in tutta la pienezza il senso di quella spiritualità che nella filosofia kantiana gradualmente emerge dal mistero della realtà noumenica. Lo spirito non può essere pareggiato a un mero dover essere; tutta la sua attività categorizzante non può scaturire da un'esigenza morale, ma richiede un protagonista vivo, che compendi in sé l'essere e il dover essere. Quando si esce dagli apprezzamenti generici e si vogliono affrontare in concreto i problemi della Critica kantiana, l'insufficienza del criterio del Windelband risulta evidente. Esso può valer solo a dare un preliminare avviamento al Criticismo.

6) V'è poi un altro gruppo d'interpretazioni che possiamo chiamar metafisiche, nel senso che danno alla metafisica implicita o esplicita del sistema kantiano un posto preminente. Ma più d'una metafisica si può estrarre da esso, e questa pluralità spiega le divergenze degl'interpreti. V'è una metafisica del fenomeno, contenuta nei *Metaphysische Anfängsgründe der Naturwissenschaft*, una metafisica della ragion pratica, una del giudizio teleologico, una latente nel principio della coscienza, che comincia appena a palesarsi alla mente di Kant nell'*Opus postumum*. Il Fischer, lo Spaventa, il Caird, il Paulsen, il Martinetti sono i principali esponenti di questo gruppo d'interpreti.

Piuttosto embrionale è l'esigenza metafisica che il Paulsen intravvede nella Critica kantiana. Essa scaturisce dall'esame della dialettica trascendentale, la quale mostra che vi sono idee razionali necessarie, che contengono princìpi regolatori dell'intelligenza e istituiscono nessi teleologici tra le parti della realtà: queste idee non formano certo la conoscenza in senso proprio, ma soltanto delle

possibilità ideali, che ci permettono di determinare con necessità soggettiva la realtà in rapporto con noi [20]. Questa vaga metafisica idealistica si precisa un po' meglio, nel pensiero del Paulsen, col soccorso indiretto di qualche elemento più positivo che scaturisce dall'interferenza del concetto della « cosa in sé » con gli schemi dell'analitica. Si applicano le categorie alle cose in sé? Kant risponde negativamente; ma intanto le applica, attribuendo alle cose in sé realtà, causalità, pluralità, ecc. La contraddizione è stata notata fin dal tempo di Jacobi e di Aenesidemus-Schulze; eppure c'è un modo di risolverla, distinguendo un doppio significato delle categorie, logico-trascendentale l'uno (appropriato alle scienze della natura), trascendentale-metafisico l'altro (appropriato alle cose in sé). In altri termini, non possiamo dire che le cose in sé siano reali, sostanziali, dotate di causalità al pari dei fenomeni; ma dobbiamo dire che hanno una realtà, una sostanza, una causalità intelligibile di ordine superiore [21]. Questo sdoppiamento fa sì che l'embrionale metafisica emergente dalla dialettica trascendentale si arricchisca di questo second'ordine di categorie e assuma un rilievo maggiore. « Certo, bisogna aggiungere — dice il Paulsen —, che una tale metafisica contiene spesso qualcosa di stranamente mutevole, qualcosa di oscillante tra sapere e non sapere, nel modo stesso che il mondo intelligibile oscilla tra l'essere reale e il semplice esser pensato. Le spetta realtà? Realtà empirica certo no. Dunque, realtà trascendentale o intelligibile. Ma questo concetto non è stato espresso da Kant con quella sicurezza che si richiedeva pel contrasto con la realtà empirica dei fenomeni da una parte e con l'idealità trascendentale di essi dall'altra. » [22]

Il Vaihinger obbietta a questa veduta che, se anche è vero che si celi una metafisica nella cosa in sé, Kant ha avuto l'accorgimento di farla intravvedere attraverso un velo, mentre Paulsen l'ha bruscamente strappato, to-

[20] PAULSEN, *Kant*, trad. ital., 1904, p. 111.
[21] *Ibid.*, p. 144.
[22] *Ibid.*, p. 231.

gliendo il sistema da una penombra che gli era essenziale [23]. Anche il Martinetti ha voluto compiere una simile operazione, ed ha scoperto nella cosa in sé una metafisica platonica d'ispirazione religiosa, non diversa sostanzialmente da quella del Paulsen. L'errore di questa interpretazione è involontariamente messo in luce dal Vaihinger, che lo condivide pur criticandolo. Si strappa il velo a una statua, cioè a un oggetto già dato e formato; ma la cosa in sé non è una statua. Tutti gl'interpreti che ne hanno approfondito l'idea, dal Volkelt al Fischer, al Cassirer, hanno trovato che essa è qualcosa di continuamente mutevole. « Il concetto della cosa in sé, dice il Cassirer [24], appare diverso nei diversi gradi della conoscenza, perché rappresenta sempre lo stadio che vien di volta in volta raggiunto nell'analisi della soggettività. Così esso entra dapprima come correlato della passività dei sensi, poi come controparte della funzione oggettivante dei puri concetti dell'intelletto, infine come schema del principio regolativo della ragione. In questo mutamento e progresso, il concetto della cosa in sé viene al suo completo sviluppo. La difficoltà propria di esso sta in ciò, che per Kant non si tratta di un significato rigido, dato una volta per tutte, ma di una conquista graduale in una chiarificazione progressiva del problema dell'oggettività. Solo nell'etica il concetto acquista il suo significato finale. »

Irrigidendo la cosa in sé in un unico momento, è inevitabile che il Paulsen e il Martinetti la platonizzino; e lo sdoppiamento del sistema delle categorie è appunto un mezzo per darle una struttura rigida, analoga a quella del fenomeno; essa diviene un conglomerato di categorie razionali, come l'altro è un conglomerato di categorie intellettuali. Se invece la si guarda nella sua genesi e nel suo sviluppo — che coincidono con la genesi e lo sviluppo del pensiero kantiano — essa appare di ben diversa natura, spirituale e dinamica. E non è questa ciò che i grandi post-kantiani, da Fichte a Hegel, vi hanno scoperto? Solo

[23] VAIHINGER, *Kant ein Metaphysiker?*
[24] CASSIRER, *Erkenntnissproblem* cit., II, p. 759.

che, per giungere a una tale rivelazione, non bisogna fare, come fa Paulsen, delle categorie della ragione i meri doppioni delle categorie dell'intelletto; ma bisogna attribuire a ogni grado della conoscenza la sua maniera propria di esplicarsi. Il sistema rigido delle categorie è adeguato all'analitica, quindi alla scienza della natura che ne dipende; ma alla dialettica trascendentale che ci apre la via del mondo noumenico e della metafisica si appropria un ordinamento diverso, che è appunto di natura dialettica. Questo più elevato nesso sintetico il Paulsen avrebbe dovuto approfondire, se avesse voluto scoprire la metafisica di Kant. È vero che nella dialettica Kant resta impigliato tra le antinomie, ma fa sforzi potenti per districarsi, e nella terza e nella quarta antinomia è quasi sul punto di conquistare il nesso sintetico degli opposti. Ma quel ch'egli ha tentato senza pienamente riuscirvi, hanno tentato con maggior successo i suoi continuatori; ed è molto strano l'atteggiamento negativo che si vuol mantenere verso di essi, quando è proprio il loro problema che si tratta di risolvere. Potranno avere errato nelle particolari soluzioni, potranno avere abusato delle formule triadiche; ma nella dialettica essi hanno additato l'unico sbocco possibile di una metafisica kantiana.

Queste considerazioni sono confermate storicamente dal fatto che, malgrado tutti gli anatemi del neo-kantismo, l'interpretazione idealistico-metafisica di Fichte e di Hegel è stata ripresa nella seconda metà dell'800, ad opera del Fischer, dello Spaventa e del Caird, ed ha informato di sé le opere più significative che possediamo intorno al Criticismo. Delle tre, la migliore è quella del Fischer. Lo Spaventa è troppo schematico, troppo ravvolto in un formulario astratto, che riduce gli autori a meri momenti logici o dialettici e la storia del pensiero a una deduzione di categorie. Egli dimentica che i filosofi sono uomini, colle loro oscillazioni, coi loro pentimenti, coi loro problemi storicamente circoscritti, che variano e complicano il progresso lineare del pensiero da una posizione mentale all'altra. Perciò da lui non si può attingere che il disegno generalissimo di una ricostruzione storica; ma

bisogna poi metterlo da parte, se si vogliono ritrarre personalità vive e non già nudi scheletri. Si prendano p. es. le pagine che egli dedica a Kant nelle sue lezioni su *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Vi si sente una così irrigidita struttura di quadro sinottico, che la lettura n'è resa quasi insopportabile. Di gran lunga migliori sono i saggi: *La filosofia di Kant*[25] e *Kant e l'empirismo*[26], dove l'esposizione è più vivace e di più largo respiro e dove la critica scaturisce dall'interno della dottrina esaminata. Spaventa vede in Kant la sintesi della metafisica e dell'empirismo: una sintesi però incompiuta, che lascia fuori di sé molti residui non assimilati del vecchio dommatismo e del vecchio empirismo. Il compimento di essa si dà nella filosofia post-kantiana, che sviluppa in un senso positivo e costruttivo l'opposizione dialettica, intrinseca alla vita spirituale, che Kant ha profondamente intravvista, ma ha lasciato poi cadere sotto il dominio del principio di contraddizione della logica formale.

Il Caird ha il vizio opposto, proprio degl'inglesi, di perdersi nei particolari più minuti, che col loro affollamento attenuano le linee direttive della ricostruzione storica. I suoi due volumi, che hanno per titolo *The critical philosophy of I. Kant*, sono una ricca miniera di problemi critici, ma invano vi si cercherebbe una visione sintetica dello sviluppo della filosofia kantiana. La padronanza ch'egli ha del materiale storico e l'elevatezza del punto di vista da cui lo considera si lasciano solo indirettamente argomentare dalle discussioni serrate dei singoli problemi, che sono di grande utilità per gli studiosi.

Dei tre neo-hegeliani, il Fischer è quello che meglio riesce a contemperare le esigenze del disegno generale con l'approfondimento del particolare. Il suo *Kant*, malgrado tutte le polemiche che ha sollevato, malgrado qualche insufficienza critica e una troppo scarsa utilizzazione del materiale kantiano inedito, è ancora la migliore mono-

[25] B. SPAVENTA, *La filosofia di K. e la sua relazione colla filosofia italiana*, Torino 1860.
[26] Napoli 1880.

grafia che possediamo sul fondatore del Criticismo. Il Fischer concepisce le tre Critiche in una continuità evolutiva ininterrotta, dalla dottrina della conoscenza, a quella della libertà, a quella dello sviluppo. Contro l'interpretazione empirica, egli fa valere l'istanza che la *Critica della ragion pura*, « in quanto fonda la conoscenza empirica, mancherebbe al suo fine se fosse essa stessa esperienza »; bisogna dunque concludere che essa instauri una forma di conoscenza « la quale sorpassa quei limiti che pone come insuperabili barriere dell'attività teoretica ». Tale superamento non si dà solo nella dialettica trascendentale, ma anche nella stessa analitica; e il segno a cui tende la più alta conoscenza emergente dalla prima Critica si rivela in pieno nelle due successive. Il valore dei fini che nel mondo naturale contemplato dalla scienza non è conoscibile, si fa palese nel mondo morale. La materia rende inconoscibili i fini, perché è spaziale ed esteriore; la volontà invece li concentra nel foco della coscienza, e di qui li irradia nel mondo. Infatti l'unità del mondo che si manifesta nella vita morale animata dal volere, deve essere anche l'unità di sviluppo del mondo; cioè il fine etico deve valere in pari tempo come il principio che è a fondamento dell'ordine naturale delle cose. Tutto lo sviluppo cosmico non è, da questo punto di vista, che il fenomeno della libertà [27].

L'equazione: cosa in sé = libertà comincia così a dimostrarcisi feconda fin sul piano delle scienze della natura. Lo studio della vita organica che Kant intraprende nella *Critica del giudizio* manifesta più pienamente il principio nascosto di tutto il divenire naturale. La vita è più che fenomeno; v'è in essa insita una capacità di sviluppo che stringe più da vicino la forza spirituale che informa di sé il mondo. Ma perché, ci si domanda, la cosa in sé non ci si mostra che in questi modi indiretti, i quali par che la velino più che non la svelino? « Essa, risponde il Fischer, non può apparire, perché fa ciò che appare; non appare nello sviluppo delle cose, perché non si esaurisce

[27] K. FISCHER, *I. Kant*, 1909 [5], II, pp. 566-67.

in nessuna forma e grado dello sviluppo: essa si può manifestare (*offenbaren*), ma non può apparire (*erscheinen*), e manifestandosi resta eternamente nascosta, come l'intenzione nell'azione, il genio nell'opera d'arte, la volontà di vivere o il fine della vita nell'organismo, la forza nell'azione, Dio nel mondo. »[28]

In conclusione, se indichiamo la cosa in sé che è a fondamento della nostra soggettività nella conoscenza col segno x e la cosa in sé che è a fondamento del mondo corporeo col segno y, la Critica ci indica già la possibilità che $x=y$. Essa doveva dare questa indicazione, perché i corpi non sono altro che il nostro modo di rappresentarli necessariamente. Ora la *Critica della ragion pratica* insegna che x è volere o libertà; di qui si può argomentare che anche y è volere o libertà[29]. In queste formule è anticipato lo schema dialettico della filosofia postkantiana: l'unità del soggetto e dell'oggetto, dell'io e del mondo, in atto di manifestarsi in una metafisica del conoscere, cioè nella forma di una soggettività più alta che fonde in un medesimo processo i due opposti momenti, fisico e psichico, della realtà totale.

Quel che noi troviamo di più convincente nell'interpretazione del Fischer è l'idea che non c'è bisogno di oltrepassare le tre Critiche per trovare un'equazione del soggettivo e dell'oggettivo, o meglio il superamento alla loro antitesi in un principio superiore. Si era troppo insistito nel passato sul presunto « soggettivismo kantiano », da cui è scaturita tutta una serie di errori e di fraintendimenti; era necessario spostare il centro di visione dei problemi del Criticismo. E che non sia una mera prevenzione neo-hegeliana, quella che spinge il Fischer a fare questo spostamento, ci è confermato dal fatto che anche altri interpreti più recenti, affatto indipendenti da Hegel, hanno sentito la stessa esigenza e hanno cercato di soddisfarvi in modo analogo.

Noi accenneremo a due di questi tentativi. Il Kemp

[28] *Ibid.*, II, p. 572.
[29] *Ibid.*, II, p. 610.

Smith nel suo acutissimo *Commentary to Kant's Critique of pure reason* vede due principali tendenze in conflitto nella mente di Kant: il soggettivismo e il fenomenalismo. Il soggettivismo — nella linea Cartesio Locke Leibniz — vuole che gli stati mentali soggettivi, le idee, siano i soli possibili oggetti della coscienza. Secondo l'altra veduta, i processi mentali non debbono essere interpretati in termini soggettivi, come aventi origine nella separata esistenza di un io individuale. Il problema della conoscenza non sta più nell'indagare come la coscienza individuale possa portarci al di là dei nostri limiti, ma sta nell'affermare che una coscienza, che è insieme coscienza degli oggetti e coscienza di sé, dev'essere posta per la possibilità di entrambi. Questo nuovo punto di vista, in contrasto con l'altro, può dirsi idealismo critico, o, per usare il termine che Kant stesso impiega nella deduzione trascendentale, idealismo oggettivo. Dal punto di vista soggettivistico, le attività sintetiche consistono in vari processi conoscitivi dell'io individuale, e il molteplice consiste nelle sensazioni che provengono dai corpi materiali agenti sui sensi particolari. Dal punto di vista oggettivo o fenomenistico, i processi sintetici sono di carattere noumenico, e il molteplice dato è considerato come dovuto ad agenti noumenici, che operano non sugli organi sensibili (che come apparenze sono anch'essi noumenicamente condizionati) ma su ciò che può essere chiamato il senso esterno [30].

Il carattere rivoluzionario, soggiunge il Kemp Smith, di questa riformulazione della distinzione cartesiana può essere espresso dicendo che Kant sostituisce la distinzione tra apparenza e realtà al dualismo del materiale e del mentale. Il « fisico » è il nome di una certa classe di apparenze, che formano insieme col « psichico » un unico sistema. Soggiacente all'intero sistema di apparenze, condizionante insieme il fisico e il psichico, è il regno dell'esistenza noumenica. A questo noi ci riferiamo, quando

[30] KEMP SMITH, *A commentary to Kant's Critique of pure Reason*, 1923, pp. 272-74.

poniamo il problema della conoscenza: il quale non consiste nel chiedersi come, partendo dal soggettivo, si possa giungere alla conoscenza del reale indipendente; ma come, se un comune mondo è immediatamente appreso, sia possibile l'intima vita privata del soggetto autocosciente, e come sia da interpretare tale esperienza interna [31].

Un punto di vista in qualche modo analogo è quello di Nicolai Hartmann, ed è simboleggiato dal titolo stesso del suo scritto: *Al di là dell'idealismo e del realismo* (*Diesseit von Idealismus und Realismus*). Veramente l'Hartmann spinge a tal punto la sua opposizione alle interpretazioni soggettivistiche, che finisce col cadere in un oggettivismo del pari inaccettabile. L'apriori, egli dice, non è funzione del soggetto, ma interviene solo come determinazione oggettiva. Fate cadere i motivi del soggettivismo e scompare anche la rischiosa necessità di una deduzione trascendentale. Lo stesso vale anche del tempo e dello spazio. Appropriandosi di una vecchia idea del Trendelenburg, l'Hartmann si chiede: perché tempo e spazio debbono essere considerati solo come forme dell'intuizione? Perché non anche delle cose in sé? Si risponde che le cose in sé non sono conoscibili. Ma è un presupposto arbitrario che l'in sé sia preso come equivalente d'inconoscibile. Dietro il fenomeno c'è sempre una cosa in sé, che è conosciuta insieme con esso e per mezzo di esso [32]. L'esigenza è giusta, sebbene sia male espressa.

Meglio è posta la quistione: come possono i medesimi oggetti essere insieme reali e ideali? Reali essi sono nella comprensione della coscienza naturale; ideali debbono essere, in quanto il soggetto enuncia su di essi dei giudizi apriori che non seguono logicamente dal contenuto del loro concetto. In altri termini, idealità e realtà non dipendono dalle proprietà dell'oggetto come tale, ma solo dalla sua posizione verso il soggetto. Se si danno due specie di soggetti per un medesimo oggetto, allora è chiaro

[31] *Ibid.*, p. 280.

[32] N. HARTMANN, *Diesseit von Idealismus und Realismus* (*Kantstudien*, Jubiläums-Heft 1924), p. 168.

che quest'ultimo può essere insieme reale e ideale, senza perciò essere duplice [33].

Infine è da notare nello scritto di Hartmann un'acuta critica, degna di esser tenuta in considerazione, dell'identità troppo immediata che i seguaci dell'interpretazione idealistica (p. es. il Fischer, come s'è visto) pongono tra il momento soggettivo e l'oggettivo. Coscienza e mondo esterno, obietta l'Hartmann, sono e debbono restar diversi. Se si toglie questa opposizione, si toglie anche il fenomeno della conoscenza, che implica relazione dei termini e sforzo del soggetto per stringere l'oggetto. Chi li pone come identici non trova posto per la relazione. Il problema della conoscenza apriori non giustifica tale identità. Anzi, per la soluzione di esso si richiede che la coscienza e il mondo degli oggetti restino distinti, ma che in questa distinzione vi sia un'identità da cui nasce il rapporto. Se fossero totalmente eterogenei, non vi sarebbe conoscenza apriori. Solo in una via di mezzo il problema si giustifica. Kant lo riconosce: per lui non sono identici l'esperienza e l'oggetto, ma solo le condizioni della possibilità di entrambi. Questo basta per la realtà oggettiva dei giudizi sintetici apriori [34].

Con questa rapida rassegna abbiamo esaurito i principali punti di vista dai quali è stato storicamente studiato il Criticismo. L'accentuazione polemica della nostra esposizione mostra chiaramente che ci orientiamo verso un'interpretazione idealistica permeata di realismo. Una precisazione maggiore in sede preliminare sarebbe fuori posto; il nostro punto di vista deve emergere *ex re ipsa* e non da un'astratta formulazione.

Ma, dichiarando l'orientamento che intendiamo seguire, non vogliamo metter da parte tutti gli altri. Il Criticismo è una formazione così complessa e presenta aspetti così svariati, che non è mai superfluo saggiarlo dai punti di vista più diversi, anche con l'intento d'integrarli in

[33] *Ibid.*, p. 178.
[34] *Ibid.*, p. 186.

una visione superiore. Si aggiunga che la parzialità, e quindi l'erroneità, dei punti di vista inferiori che abbiamo confutati, non va ascritta totalmente a colpa degli interpreti, ma trova molti appigli nelle oscillazioni, nei pentimenti, e, diciamo pure, nelle deficienze dello stesso Kant. È questa una ragione di più per tener conto di tutte le interpretazioni, ciascuna delle quali ci presenta, come attraverso una lente d'ingrandimento, i vizi e le incrinature del testo.

Infine, per non ometter nulla di essenziale, notiamo che in questi ultimi anni la *Kantforschung* va assumendo un indirizzo sempre più estraneo ai grandi dibattiti speculativi dell'età precedente e più incline alle ricerche erudite e alle ricostruzioni genetiche delle singole parti della dottrina. La scomposizione della *Critica della ragion pura* nei suoi strati redazionali è per esempio uno dei problemi che maggiormente interessa la critica filologica contemporanea. Bisogna in ciò vedere, da una parte, l'effetto dello sminuito vigore speculativo dei nostri tempi; da un'altra l'attuazione della giusta esigenza che il ricchissimo materiale inedito kantiano, reso ormai accessibile dalla grande edizione dell'Accademia di Berlino, sia meglio utilizzato nell'interpretazione del sistema kantiano. Noi riteniamo tuttavia che questa esigenza filologica possa essere pienamente appagata solo quando s'accompagni a un'adeguata comprensione speculativa dei problemi kantiani.

4.

IL PERIODO PRECRITICO

Il periodo precritico, che si estende fino alla *Dissertazione* del 1770, suol essere diviso in due parti. La prima comprende gli scritti composti sotto l'influenza della metafisica leibniz-wolffiana e della scienza del Newton: essa ha un carattere prevalentemente dommatico. Nella seconda, Kant dimostra una diffidenza e un'ostilità sempre

crescenti verso il dommatismo metafisico, e propende per l'empirismo degl'inglesi e per l'etica del Rousseau. Tra le due parti v'è effettivamente una cesura: fino al 1756 Kant prende attivo interesse ai problemi della scienza della natura, concepiti nello spirito filosofico del tempo; nel decennio seguente invece la sua operosità strettamente scientifica si può dir chiusa, ed egli si orienta verso le quistioni epistemologiche e morali. Una ulteriore distinzione della seconda parte del periodo precritico, in una fase empiristica (lockiana) e in una fase scettica (humiana), ch'è stata proposta da qualche storico[35], non sembra accettabile: si tratta d'insensibili passaggi mentali, che non consentono tagli troppo netti. Quel che si può dire soltanto è che, a misura che ci avviciniamo alla *Dissertazione*, il distacco dal precedente dommatismo si fa più accentuato, con qualche punta scettica.

Appartengono al primo gruppo gli scritti seguenti: i *Pensieri sulla vera estimazione delle forze vive* (1747), la *Nuova spiegazione dei primi principii della conoscenza metafisica* (1755), la *Storia universale della natura e teoria del cielo* (composta nel '53 e pubblicata nel '55), la *Monadologia fisica* (1756). Lo scritto sulle forze vive discute la quistione controversa tra cartesiani e leibniziani, se la forza viva sia eguale al prodotto della massa per la velocità (mv) o per il quadrato della velocità (mv^2). Kant risponde distinguendo tra i corpi la cui velocità perdura all'infinito se non vi si frappone ostacolo, e quelli in cui cessa appena venga meno l'applicazione della forza, cioè distingue un moto libero da un moto non libero, e ritiene valida nel primo caso la formula leibniziana (mv^2), nel secondo la cartesiana (mv). La soluzione di Kant è scientificamente arretrata; d'Alembert aveva visto più giusto nel suo *Traité de dynamique* del 1743, mostrando che l'intera questione era mal posta e che l'antitesi delle due scuole non aveva ragion di essere nel caso particolare.

Ma l'interesse maggiore del giovanile scritto di Kant

[35] Per es. dal FISCHER, *Kant* cit., I, p. 148.

non è qui; è invece nel preannunzio di quelle assidue meditazioni sullo spazio, che occuperanno per molti anni la mente di Kant. All'esordio, egli è fautore della dottrina che fa dello spazio qualcosa di oggettivo, dipendente dalla natura dei corpi. È facile provare, egli dice, che non vi sarebbe nessuno spazio e nessuna estensione, se le sostanze non avessero la forza di agire fuori di sé, perché senza forza non v'è legame, senza questo alcun ordine, senza questo alcuno spazio [36]. E pretende perfino dedurre la tridimensionalità dello spazio dalla legge newtoniana secondo cui, nell'azione reciproca delle masse, la forza che si spiega è in rapporto inverso col quadrato delle distanze [37].

Lo stesso tema è ripreso, su più larga scala, nella *Monadologia fisica.* Ivi Kant si propone il compito di fondere insieme la monadologia con la dottrina newtoniana dell'attrazione. I corpi, egli ripete con la scuola wolffiana, sono sostanze composte che constano di elementi semplici o monadi fisiche assimilate ad atomi. Queste sono nello spazio; ma sono indivisibili, mentre lo spazio è divisibile all'infinito. Com'è conciliabile questa « discrepanza »? Bisogna considerare ogni monade come una forza, che ha una propria sfera di azione e che, espandendosi, riempie uno spazio, malgrado la sua semplicità. Questo avviene in virtù della doppia attività attrattiva e repulsiva della forza stessa: la repulsione dà luogo all'estensione, all'esclusione, all'impenetrabilità, e, se agisse da sola, la compagine dei corpi si annullerebbe, perché le parti tenderebbero a respingersi e ad allontanarsi; ma interviene la forza opposta dell'attrazione, che costringe le parti in un volume determinato [38].

Dal punto di vista del problema dello spazio, la posizione di Kant qui appare mutata. Se lo spazio fosse una sostanza, il contrasto tra la sua divisibilità all'infinito e l'indivisibilità delle monadi sarebbe insanabile. Bisogna invece intenderlo come privo di sostanzialità e non altro

[36] *Gedanken von der wahren Schätzung*, ecc., § 9.
[37] *Ibid.*, § 10.
[38] *Monadologia physica*, prop. x.

che fenomeno dell'azione reciproca delle monadi [39]: solo così le sue proprietà matematiche si pongono sopra un piano inferiore alle proprietà metafisiche delle monadi. Qui Kant aderisce alla veduta leibniziana dello spazio come manifestazione sensibile delle relazioni inframonadiche. Queste oscillazioni mentali da un polo all'altro sono interessanti, perché denotano due esigenze ancora inconciliabili: salvare con Newton, l'oggettività dello spazio, necessaria a ogni ricostruzione scientifica del mondo fisico, e insieme togliere, con Leibniz, ogni sostanzialità autonoma dello spazio, perché vuotato dei corpi che lo riempiono, niente che la giustifichi rimane in esso.

Un certo orientamento epistemologico si delinea nel terzo scritto sui *Principii della conoscenza metafisica*. Anche qui Kant si sforza di conciliare Leibniz con Newton. Egli accetta i due princìpi leibniziani d'identità e di ragion sufficiente, o meglio determinante, rispettivamente intesi come *ratio veritatis* e *ratio actualitatis*. Il primo concerne le conoscenze concettuali, in cui v'è rapporto d'identità tra soggetto e predicato; nel secondo ci si chiede non il perché dell'inerenza logica, ma donde tragga l'esistenza ciò che inerisce [40]. Dalla ragione determinante egli deduce i due princìpi di successione e di coesistenza, che, posti già da Leibniz, si giustificano pienamente solo nella visione newtoniana di una reciprocità di azione tra le sostanze fisiche.

Di più ampio respiro è la *Storia universale della natura e teoria del cielo*, che conclude tutto il primo periodo di operosità scientifica di Kant. È un'ardita costruzione cosmogonica, che si eleva sul fondamento di alcuni dati sperimentali consentanei tra loro. Se si considera, dice Kant, il movimento dei pianeti e dei satelliti intorno al sole, con una direzione nello stesso senso, che è la medesima del moto solare, sopra un piano comune che è dato dal piano equatoriale del sole, per impulso di una stessa forza attrattiva, si è tratti a credere che una causa

[39] *Ibid.* Scholion alla prop. IV.
[40] *Principiorum primorum cognitionis metaph.* ecc., prop. IX.

unica abbia agito su tutto il sistema [41]. Newton pensava che la mano di Dio avesse immediatamente creato questo ordinamento senza applicazione di forze naturali; è possibile invece estendere il raggio della spiegazione scientifica, senza nulla detrarre all'opera del Creatore, che anzi, col rendersi più indiretta e mediata da leggi naturali, si fa più elevata e divina. La spiegazione di Kant muove dall'ipotesi di una nebulosa originaria, la cui esistenza è suggerita dalla via lattea, che ne costituisce un ultimo residuo. Il nostro sistema solare e tutti i sistemi astrali che sono ad esso identici per natura erano al principio sciolti nei loro componenti elementari che riempivano l'immensità dello spazio. Ma la diversità di natura degli elementi fece sì che il caos cominciasse a coagularsi intorno ad alcuni punti più densi, che esercitavano maggior forza attrattiva. Nel medesimo tempo il concorso delle forze repulsive, tendendo a far deviare le particelle attratte lungo le direzioni tangenziali, si compose col moto perpendicolare di caduta, dipendente dall'attrazione, col risultato di creare un movimento rotatorio. Si formarono così dei grandi vortici di particelle materiali: uno di questi è il sole; i pianeti e i satelliti sono vortici analoghi. L'eccentricità del movimento delle comete si spiega con la loro più scarsa densità. Infine le stelle fisse sono anch'esse dei soli, distribuiti in una zona più lontana, il cui piano è definito dalla via lattea. Questi soli remoti sembrano immobili ai nostri occhi, ma si muovono senza dubbio intorno a qualche centro che ci sfugge. Il numero degli astri è infinito come lo spazio; ciascun sistema non è eterno, e può finire nel modo stesso con cui è nato.

Questa spiegazione meccanica dell'origine dell'universo ha un limite: la vita organica vi si sottrae ed esige una interpretazione teleologica. V'è però una stretta analogia tra un corpo cosmico e la vita che si manifesta in esso. Più densa è la materia, più rozza è l'organizzazione; perciò la vita organica dei pianeti più vicini al sole è più

[41] *Allgemeine Naturgeschichte ecc* Zweiter Teil, Erstes Hauptstück.

grossolana, essendo maggiore la densità della materia che-li costituisce. Non bisogna tuttavia confondere la spiegazione meccanica della genesi dell'universo dal caos al limite della vita organica con una spiegazione veramente causale. Lo stato originario (*Urzustande*) non è la causa (*Ursache*): quest'ultima non può essere che Dio. V'è un Dio, sol perché la natura, anche nel caos, segue un ordine di leggi. Che l'attività meccanica sia subordinata a un fine, che le varie parti in cui essa si esplica siano reciprocamente connesse, tutto ciò prova che le cose nel loro più profondo ed ultimo fondamento non derivano dalla materia, ma dalla ragione. Il filosofo si limita a indicare la produzione materiale e l'indirizzo teleologico delle cose come « un'innegabile prova della unità della loro prima causa, che deve essere un universale altissimo intelletto »[42].

Giunti al termine dell'attività naturalistica di Kant, è giusto che ci domandiamo: qual è il valore di Kant come scienziato? La stessa domanda si è proposta, prima di noi, lo Adickes e vi ha risposto, dopo un esame particolareggiato, dicendo che questo valore non è eccezionale. Come si spiega allora che il suo nome sia inciso a lettere d'oro nella storia delle scienze? Nella maggior parte dei casi, i contributi più segnalati al progresso scientifico sono stati dati da lui sopra un territorio che sta al limite tra la filosofia e la scienza, dov'egli ha potuto mettere in luce le qualità speculative della sua mente, come nella teoria dinamica della materia, nelle ricerche sull'essenza dello spazio, nell'ipotesi sulla genesi del cosmo [43]. Egli non dimostra invece capacità creativa nello studio particolareggiato dei fenomeni naturali. Ma, qualunque sia il va-

[42] *Ibid.*, Vorrede. Cade qui opportuno ricordare che, a complemento della sua attività scientifica, Kant è passato dallo studio dell'astronomia a quello della geografia fisica, e fino a quello dell'antropologia, compiendo così un'esplorazione di tutto il cosmo. Tra gli scritti del primo periodo che abbiamo omesso nel testo, accenniamo ora di sfuggita al *De igne* del 1755, dove Kant ammette con Newton un fluido elastico tra le parti dei corpi e spiega il calore come un movimento ondulatorio di questo fluido.

[43] E. ADICKES, *Kant als Naturwissenschaftler* (Kantst. Jubiläums-Heft 1924), p. 83.

lore originale dei saggi scientifici che ci ha lasciato, è certo che, nell'economia generale del suo sistema, questo primo periodo di attività ha un'importanza decisiva. Egli potrà in seguito ripudiare il dommatismo filosofico che era alla base del suo lavoro scientifico e sostituirlo con un'interpretazione critica e fenomenistica della natura; ma resterà incrollabile nella sua mente l'idea di una legalità inderogabile dei fenomeni e di una esclusiva legittimità delle spiegazioni scientifiche e meccaniche. Anche quando egli si sarà aperto la via a una visione teoretica più elevata, le sua convinzioni precedenti reagiranno contro l'intrusione delle nuove forme: la scienza newtoniana resterà per lui sempre al centro del sapere.

Sul limitare del secondo periodo, ci si presenta una quistione che ha molto affaticato e appassionato gl'interpreti: quella degl'influssi dei filosofi inglesi, e specialmente di Hume, sul pensiero kantiano, fino alla scoperta del Criticismo. Esponiamone brevemente i termini. Negli scritti dal 1762 in poi, che tra breve esamineremo, si nota una crescente insofferenza verso la metafisica dommatica. Nel 1766 egli riassume scherzosamente questo sentimento, dicendo che ha avuto il destino di essere amoroso della metafisica, ma che solo raramente ha potuto vantarsi di averne ottenuto qualche favore. Approfondendo i problemi della teologia e dell'epistemologia, egli comincia poco a poco ad accorgersi della vanità delle mere costruzioni concettuali, avulse dall'esperienza, nella spiegazione di ciò che appartiene all'ordine dell'esistenza empirica o trascendente. Le distinzioni tra un fondamento logico e un fondamento reale, tra una conoscenza analitica e una conoscenza sintetica, tra una perfezione concettuale e una posizione di esistenza, vengono tutte alla luce tra il '60 e il '70.

Lo spunto immediato di questo nuovo orientamento può essere dato a Kant dal ricordo dei maestri della sua gioventù, specialmente dal Crusius, in cui, come s'è visto, c'è qualche motivo analogo. Ma lo spunto è troppo tenue per spiegare la rivoluzione che s'è compiuta nel pensiero

di Kant. Occorreva una scossa più forte, per svegliarlo da quel ch''egli stesso ha chiamato il suo sonno dommatico. La pubblicazione dei *Nuovi Saggi* di Leibniz, avvenuta nel 1765, e tratta in quistione a questo proposito dal Vaihinger, giova poco allo scopo: essa avrà potuto aiutare Kant in un tempo posteriore a riacquistar fiducia nel razionalismo e quindi a superare la crisi scettica, ma non a convertirsi all'empirismo e allo scetticismo del decennio '60-'69.

Resta l'influsso di Hume. Questo è fondato sopra esplicite dichiarazioni di Kant, che due volte afferma nei *Prolegomeni*, che il ricordo di Hume gli ha per molti anni rotto il sonno dommatico e che ha adottato il principio humiano secondo il quale l'uso della ragione non deve sorpassare i limiti di una possibile esperienza [44]. Partendo da questa premessa, il Fischer, nel suo esame degli scritti del decennio, ha concluso che il massimo accordo dei due filosofi si realizza nei *Sogni di un visionario* del 1766. « Qui Kant è convinto con lo scozzese che la metafisica è e dev'essere solo una scienza dei limiti della ragione umana; che le nostre conoscenze consistono nelle matematiche e nell'esperienza; che ogni scienza del soprasensibile è, non solo impossibile, ma anche superflua e dannosa. » [45] Si può aggiungere, a ulteriore conferma, una lettera a Mendelssohn dell'8 aprile 1766, in cui Kant mostra di distinguere nettamente il rapporto empirico di causa-effetto da ogni mera inferenza razionale [46].

Questa tesi, all'apparenza pacifica, è stata contestata dall'Erdmann e al suo seguito dal Paulsen, secondo i quali l'influsso di Hume non potrebb'essere datato anteriormente al 1772. Esponiamo i loro argomenti con una precisazione maggiore, che stringe più da vicino il punto della contestazione. In che consiste propriamente il risveglio dal sonno dommatico? Nella scoperta, balenata a Kant nel

[44] *Prolegomeni*, 13, 180.

[45] K. FISCHER, *Kant*, I, pp. 310 sgg.

[46] *La ricerca sull'intelletto umano* di Hume fu tradotta in tedesco nel 1756. Da essa Kant ha attinto la sua conoscenza del filosofo scozzese. Il *Trattato* gli è rimasto sconosciuto.

1769 [47] e poi esposta nella *Dissertazione* dell'anno seguente, dell'idealità del tempo e dello spazio. Questa infatti, riducendo gli oggetti della conoscenza a fenomeni spazio-temporali, toglieva ogni validità alle pretese del razionalismo metafisico di conoscere le cose nella loro realtà. Se tale è la meta, la via per raggiungerla non è quella di Hume, ma un'altra, chiaramente indicata in due passi kantiani. Uno di essi è in una lettera a Garve del 21 settembre 1798, e dice testualmente: « Non la ricerca dell'esistenza di Dio, dell'immortalità, ecc., è stato il punto da cui sono partito, ma le antinomie della Ragion pura son quelle che per prime mi hanno svegliato dal sonno dommatico ». L'altro passo è in una *Riflessione*: « Io vidi al principio questo concetto solo in un crepuscolo. Io cercai seriamente di provare le tesi e i loro contrari, non per giungere a una dottrina scettica, ma perché volevo scoprire una illusione della ragione » [48]. Sono dunque le antinomie, le antitesi necessarie e insolubili a cui la ragione va incontro volendo indagare la natura delle cose in sé, quelle che spingono Kant a ripudiare il dommatismo e a orientarsi verso l'empirismo. Citando invece Hume, la memoria lo ha tradito. Il principio humiano che l'uso della ragione non sia portato oltre i limiti di una possibile esperienza non può essere stato adottato da Kant in tutto il decennio '60-'70, perché ancora nella *Dissertazione* il filosofo non pone limiti all'uso della ragione, ma solo all'uso della sensibilità. Bisogna giungere fino al '72 per trovare un'estensione del fenomenismo dalla sensibilità all'intelletto, quindi solo dal '72 si può datare l'influsso di Hume [49].

[47] KANT, *Reflex.*, 4 dell'edizione dell'Erdmann (n. 5037, vol. 18 dell'A.A. Indico con la sigla A.A. l'edizione dell'Accademia di Berlino): « Das Jahr '69 gab mir grosses Licht ».

[48] È la *Reflex.* stessa da noi precedentemente citata.

[49] ERDMANN, *Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie* (che è l'introduzione al secondo volume delle *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, edite dallo stesso Erdmann, 1882-1884). Si prende come punto di partenza il 1772, perché è di quell'anno la lettera a Marcus Herz, in cui Kant dichiara di aver concepito un'opera sui limiti della sensibilità e della ragione.

La tesi dell'Erdmann si può dividere in due parti, una positiva, un'altra polemica. La prima è un contributo di grande importanza allo studio della genesi del pensiero kantiano. Essa capovolge in certo modo, secondo un ordinamento teleologico, il rapporto tra le varie sezioni della *Critica della ragion pura*, mostrando che la Dialettica trascendentale precede idealmente l'Analitica. In altri termini, non sono i limiti dell'intelletto, già fissati in precedenza, quelli che inducono Kant a vietare l'uso dommatico della ragione; ma sono le antinomie nascenti da quest'uso che impongono quei limiti e tutta la costruzione che ne dipende. Però la validità di siffatta tesi non giustifica la fondatezza della polemica di Erdmann contro l'influsso di Hume. L'interno impulso al risveglio dal sonno dommatico può essere stato dato a Kant dal problema delle antinomie, senza che perciò vi sia bisogno di negare che l'occasione a concepire le antinomie e in generale a orientare antidommaticamente il proprio pensiero sia venuta a Kant da Hume. È vero che, ancora nella *Dissertazione* del '70 le posizioni del razionalismo dommatico non sono del tutto scosse; ma non bisogna circoscrivere a quel solo punto l'influsso di Hume, per negarlo del tutto. Esso può essersi esercitato su punti diversi, ancora dissociati, che solo più tardi si concentreranno in un'unica meta. Le *Riflessioni* ne danno una chiara testimonianza. « La possibilità di una connessione analitica, scrive Kant, si può vedere apriori, non quella di una connessione sintetica. »[50] « Tutte le proposizioni razionali sono analitiche, tutte le empiriche sintetiche e viceversa. »[51] « I concetti causali sono sintetici e perciò empirici. »[52] Questi passi, di evidente ispirazione humiana, non possono essere posteriori al 1772, quando la possibilità di giudizi sintetici apriori era già balenata alla mente di Kant. Ma, anche se la loro datazione non fosse sicuramente accertabile, restano sempre, come documento fuori contestazione dell'influsso di

[50] *Reflex.* 291 ed. Erdmann (A.A. 5687).
[51] *Reflex.* 292 ed. Erdmann (A.A. 3744).
[52] *Reflex.* 499 ed. Erdmann (A.A. 3741).

Hume nel 1766, i *Sogni di un visionario*, opportunamente ricordati a questo proposito dal Fischer[53].

In conclusione si può dire che l'influsso di Hume su Kant si distribuisce per un lungo periodo di tempo e con diversa efficacia: nel periodo precritico esso spinge Kant ad orientarsi verso l'empirismo; nel periodo critico a fissare i limiti della restaurata ragione e insieme a dare un più valido fondamento alla necessità del rapporto causale, per sfuggire allo scetticismo[54]. Ma la polemica tra l'Erdmann e il Fischer solleva ancora un'altra quistione, finora poco studiata, sulla discrepanza tra lo scetticismo dei *Sogni di un visionario* e il residuale dommatismo della *Dissertazione*. Noi ci riserbiamo di esaminarla dopo l'analisi di queste opere.

Gli scritti principali del periodo che ora dobbiamo studiare sono: *La vana sottigliezza delle quattro figure sillogistiche* (1762); *Le grandezze negative* (1763); l'*Evidenza dei principii della teologia naturale e della morale* (1763); l'*Unico fondamento possibile di una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763); i *Sogni di un visionario* (1766); la *Distinzione degli oggetti nello spazio*; e finalmente la *Dissertazione* (1770).

Lo scritterello sulle figure del sillogismo è più importante per qualche considerazione marginale che per la tesi centrale. Kant ammette una sola figura legittima di deduzione sillogistica, la prima; tutte le altre si riconducono ad essa, e solo per una vana sottigliezza formalistica ne sono state distaccate. Ma la critica del formalismo conduce Kant ad affermare che il giudizio logico fondato sul principio d'identità non è che una mera chiarificazione concettuale e non ci offre conoscenze nuove: così è fissata la prima parte della famosa dicotomia dei giudizi analitici e sintetici.

Di gran lunga più importante è lo scritto sulle gran-

[53] Anche lo scritto su *L'unico argomento*, come ha mostrato il Riehl, rivela l'influsso di Hume.

[54] A conclusioni analoghe giungono il RIEHL, *Der philos. Kritizismus*, p. 311; il GUZZO, *Kant precritico*, 1924, p. 12. Lo stesso Erdmann modificò in un secondo tempo la sua tesi iniziale.

dezze negative. Vi si distinguono due specie di opposizioni: logica, mediante il principio di contraddizione; reale, dove i predicati sono opposti, senza però contraddirsi. Che un corpo sia e non sia in movimento nello stesso tempo, implica contraddizione; perciò posto il predicato positivo, il negativo è escluso come inesistente. Ma un movimento in una direzione e un altro in una direzione opposta non si contraddicono e sono entrambi predicati possibili, sì che la presenza dell'uno non esclude la presenza e l'efficienza dell'altro. Nei due casi, la differenza essenziale sta nel carattere della negazione: quella logica è una mancanza (*Mangel, defectus*), che non richiede alcun fondamento positivo, ma solo l'assenza di esso; quella reale è una sottrazione (*Beraubung, privatio*), che ha a sua volta un'efficacia positiva, e vien detta negativa solo in quanto toglie l'effetto dell'altra. Gli autori di logica si sono a preferenza occupati della prima specie, che ha un mero interesse formale; maggior considerazione invece merita la seconda, che trova esemplificazioni numerose nel mondo della realtà e in quello del sapere. Così, nelle matematiche, le grandezze negative non sono negazioni pure e semplici di quelle positive, ma entrano con segni invertiti, cioè come attive privazioni, nel computo delle quantità. Similmente in fisica, la repulsione è un'attrazione rovesciata, in biologia la morte una nascita negativa, e nel campo dei valori spirituali, il brutto, il dolore, il vizio, sono privazioni di bellezza, di piacere, di bontà che incidono sulla vita dello spirito e non la lasciano indifferente, come se fossero mere negazioni logiche.

La conclusione in parte implicita dello scritto è che le regole della logica non valgono nella fisica e nella metafisica. L'efficacia concreta delle cause e delle forze perciò non può esser ricavata dal mero pensiero, che pone vuote identità, ma solo dall'esperienza, che dà la misura dell'azione reale delle cose. Si delinea qui l'inizio di una critica del principio causale, inteso come inferenza logica di una conseguenza da una premessa. L'equivalenza tra

l'analitico e l'apriori e il sintetico e l'aposteriori comincia poco a poco ad emergere.

Lo scritto su l'*Evidenza dei principii della teologia naturale* circoscrive da un punto diverso, ma convergente, l'ambito della conoscenza reale. Questa si distingue non solo dalla mera conoscenza logica, ma anche da quella matematica. Era un assioma del razionalismo dommatico, da Cartesio, a Spinoza, a Leibniz, a Wolff, che la filosofia dovesse seguire il metodo matematico. Kant invece afferma per la prima volta che i due metodi debbono essere dissociati. La matematica crea le sue definizioni con un legame arbitrario di concetti e procede per costruzioni concettuali. La filosofia al contrario, non diversamente dalla fisica, esordisce con l'analisi del dato; il suo procedimento non è quello geometrico di Cartesio, ma quello analitico-sperimentale della fisica di Newton.

Si può notare qui una certa confusione nel significato dei termini. Può sembrare infatti che il vagheggiato metodo analitico della filosofia ci riconduca ai vuoti giudizi analitici della logica; ma non è in questo senso che Kant adopera qui il termine *analisi.* Egli attribuisce alla filosofia e alla scienza il compito di analizzare i dati, cioè le sintesi sperimentali già in atto, per salvaguardarle dalle costruzioni arbitrarie della matematica. D'altra parte vien fuori, quasi senza che Kant se ne accorga, un nuovo tipo di conoscenza. La matematica era stata finora considerata come una conoscenza analitica per eccellenza, e l'apriorità dei suoi princìpi e delle sue dimostrazioni si fondava appunto su questo carattere. Kant invece la considera per la prima volta come una disciplina sintetica, procedente per costruzione di concetti, e tuttavia apriori, perché il criterio costruttivo non è dato dall'esperienza, ma da definizioni arbitrarie. Emerge così un tipo *sui generis* di conoscenza sintetica apriori, che fonde insieme, sia pure con un atto di arbitrio, le due qualità dell'analitico e del sintetico. Ma la fusione dei due termini non è ancora effettuata; si tratta solo di una vaga anticipazione.

Con l'*Unico argomento possibile di una dimostrazione*

dell'esistenza di Dio siamo già in presenza di un pensiero organico e complesso. Quando l'Erdmann ha dimostrato che sono state le antinomie a dare a Kant l'impulso al risveglio dal sonno dommatico, ha dimenticato di aggiungere che non solo la seconda sezione della dialettica trascendentale, ma anche la terza è anticipata nella fase precritica ed esercita un'analoga funzione. Tutte le prove della teologia razionale, intese a dimostrare l'esistenza di Dio sono infatti classificate, esposte e confutate nell'*Unico argomento*; il dommatismo precritico vi è ancorato solo debolmente a una sola prova, la cui fallacia dovrà ben presto rivelarsi al suo autore.

Da un punto di vista retrospettivo, la critica del dommatismo teologico non fa che concentrare in un unico foco tutte le istanze anti-razionalistiche già emerse dagli scritti precedenti, che possono compendiarsi in una netta opposizione tra il dominio della mera logica e quello della realtà sperimentale. Riassumiamo molto brevemente questa critica, che dovremo più ampiamente esaminare quando ci si ripresenterà nella fase più matura del pensiero kantiano. Le prove tradizionali dell'esistenza di Dio sono divise in tre parti: ontologica, cosmologica e fisico-teleologica. La seconda e la terza non appaiono tuttavia così nettamente distinte, come nella *Critica della ragion pura*.

La prova ontologica o cartesiana deduce l'esistenza dell'essere perfetto dal concetto di esso in noi, a cui non può mancare una delle sue perfezioni. Contro questa prova Kant afferma che l'esistenza non è una perfezione, o comunque un predicato o una determinazione di qualche cosa, ma una posizione estranea a tutte le note concettuali. « Immaginiamo che Dio dia il suo *fiat* a un mondo possibile. Egli non comunica con ciò nuove determinazioni al tutto rappresentato nel suo intelletto; ma pone assolutamente, semplicemente, questa serie di cose con tutti i suoi predicati. »[55] Lo stesso si può ripetere dell'esistenza di Dio relativamente al suo concetto.

[55] *Unico argomento possibile ecc.* (trad. Carabellese), parte I, n. I, 1-2.

La prova cosmologica [56], di cui si serve la scuola wolffiana, vuole, dal concetto empirico di ciò che esiste, giungere all'esistenza di una causa prima e indipendente. Essa, secondo Kant, è dimostrativa solo per metà, perché dimostra che, se qualcosa esiste, esiste anche qualche altra cosa non dipendente a sua volta; ma non dimostra che tale esistenza è assolutamente necessaria. Per giungere a quest'ultima, bisogna che la prova lasci la realtà empirica e rientri nell'argomento ontologico.

Ma v'è un'altra specie di prova della stessa classe [57], tratta dalla finalità, dall'ordine, dalla bellezza delle cose create, che dimostrano un artefice razionale di grande potenza, sapienza e bontà. Queste conclusioni non hanno rigore geometrico; « pure, hanno tanta forza, che non lasciano un momento in dubbio chiunque ragioni secondo le regole del naturale buon senso ».

Pare di qui che il dommatismo teologico sia già battuto in breccia; e tuttavia Kant ha in serbo il suo argomento, l'unico che gli sembri ancora valido, e che non è se non una variante di quello cartesiano. Quest'ultimo moveva dal concetto dell'essere perfetto, per giungere all'esistenza necessaria. Bisogna, dice Kant, rovesciarlo e andare dall'idea di qualcosa di esistente al concetto di Dio. Ora il possibile, che è dato col pensiero stesso, suppone un essere, perché, se niente esiste, niente è dato come oggetto del pensiero. È dunque impossibile che niente esista; il niente dell'essere implicherebbe il niente di ogni possibile; vi è dunque un essere necessario, che è Dio. « Ma come mai Kant non si accorge, commenta il Ruyssen [58], che riapre la finestra all'argomento ontologico a cui aveva chiuso la porta? Come gli sfugge che il possibile non contiene la realtà dell'essere necessario, più che il concetto di perfezione non implichi l'esistenza reale? »

Del resto, lo stesso Kant è così poco convinto del valore apodittico della sua prova, che avverte nella *Pre-*

[56] Questa è chiamata da Kant fisico-teologica (*ibid.*, III, 3).
[57] Che nella *Critica della ragion pura* prenderà propriamente il nome di prova fisico-teleologica.
[58] RUYSSEN, *Kant*, 1929 [3], p. 41.

fazione di aver trovato, piuttosto che una vera e propria dimostrazione, solo un argomento da servire a una dimostrazione. E nell'epilogo fa l'importante riserva che « se è in tutto e per tutto necessario che ci si persuada dell'esistenza di Dio, non è altrettanto necessario che la si dimostri ».

L'opuscolo sui *Sogni di un visionario chiariti coi sogni della metafisica*, è tra gli scritti di questo periodo, quello che ha maggiore perfezione stilistica. La polemica è condotta con una fine ironia che avvolge lo stesso autore (non ha forse anche lui sognato durante il suo sonno dommatico?); ma qua e là s'eleva a un tono molto elevato, che ricorda le pagine più belle della *Critica della ragion pratica.* Il visionario che ha dato lo spunto allo scritto è il mistico Swedenborg, autore di otto grossi volumi pubblicati a Londra col titolo di *Arcana coelestia* (1749-1756). È una di quelle figure di maghi, o come oggi si direbbe, di spiritisti, che favoleggiano arcane comunioni di spiriti tra l'ammirazione del volgo e l'interessamento degli scienziati. Allora, nel '700, il tipo era un po' più raro di oggi; e questo spiega che Kant se ne sia lasciato per un momento attrarre, fino al punto di comprare e di leggere la ponderosa opera. Ma leggendola, doveva venirgli quasi senza accorgersene alla mente un altro tipo di visionari, incarnato in quei metafisici coi quali si trovava, appunto in quel tempo, alle prese. Il rivelatore degli arcani celesti non ha forse molte affinità con un Wolff, rivelatore anche lui degli arcani della ragione? Sognatori sono, in un certo senso, tutti e due. Aristotele dice che, vegliando, noi abbiamo un mondo comune; ma sognando, ciascuno ha il suo mondo. « A me sembra, soggiunge Kant, che si possa invertire l'ultima proposizione e dire: quando di diversi uomini ciascuno ha il suo proprio mondo, è da presumere che essi sognino. » [59] Ora è così dei visionari come dei metafisici: essi sono egualmente chiusi nei loro privati mondi, della sensibilità o della ragione, e non sanno uscirne. Kant qui lascia chiaramente intravvedere

[59] *Sogni di un visionario* (trad. Carabellese), I, c. 3.

la sua aspirazione a entrare in un mondo pubblico e comune, in quel mondo del sapere oggettivamente valido, di cui per ora non è presente al suo pensiero che l'esigenza negativa e polemica. Bisogna, per giungervi, limitare la sensibilità e la ragione: il disegno di un'opera su questi limiti balena per la prima volta, fugacemente, ai suoi occhi; ma non potrà essere ripreso con efficacia se non quando, scoperti nella *Dissertazione* i limiti della sensibilità, egli avrà un saldo punto di partenza per una ulteriore estensione di confini.

Ma i *Sogni di un visionario* non si arrestano a queste analogie preliminari; essi intendono affrontare in pieno il problema del commercio degli spiriti. Che esistano degli spiriti, sembra a Kant, imbevuto com'è di idee leibniziane, innegabile. « La caratteristica essenziale della materia è di riempire lo spazio mediante una forza, la cui azione è limitata da una reazione esterna. Perciò tutto quel ch'è materiale è soggetto a dipendenza e a costrizione esteriore; ma le nature che, spontanee e attive per una loro forza interna, devono contenere il principio della vita, e in breve quelle il cui arbitrio è capace di determinarsi e di mutarsi da sé, difficilmente possono essere di natura materiale. » « Sembra dunque che un essere spirituale sia presente alla materia alla quale è legato. »[60] Ma il commercio degli spiriti può essere inteso in due modi profondamente diversi l'uno dall'altro. Il primo è quello di Swedenborg e dei mistici, che s'istituisce in base a un'azione soprannaturale e miracolosa, che Kant ripudia perché contraddice alle leggi della natura e dell'esperienza. Il secondo invece è quello del sentimento morale, profondamente inteso dal Rousseau. Ciò che nel mondo dei corpi fa la gravitazione, nel mondo degli spiriti fa l'amore. Per mezzo di esso si crea tra gli uomini un sistema di rapporti non meno pubblico e comune di quello che nell'astronomia newtoniana stringe insieme gli esseri dell'universo fisico; ma di gran lunga più alto, perché è un sistema morale, dove gli enti non sono tenuti insieme da

[60] *Ibid.*, I, c. 1

una cieca necessità, ma da libera elezione. Avviene così, soggiunge Kant [61], che l'anima dell'uomo già in questa vita, in conseguenza dello stato morale, occupa il suo posto tra le sostanze spirituali dell'universo, così come le materie dello spazio cosmico, seguendo le leggi del moto, si pongono tra loro nell'ordine richiesto dalle loro forze corporee.

Si osserva qui un luminoso preannunzio della *Critica della ragion pratica.* La distinzione dei due piani della realtà è già presente alla mente di Kant, pur senza che sia ancora attribuito ad essi un preciso valore fenomenico e noumenico. Ma, ciò ch'è più importante, il primato del mondo morale ha fin d'ora, nell'economia del sistema, il significato di un compenso spirituale allo scetticismo teoretico, o almeno alla limitazione della conoscenza scientifica. A misura che Kant ripudia le vane immaginazioni della metafisica, sente più forte il bisogno di reintegrare praticamente quei valori di cui si preclude la piena comprensione speculativa. E gli giova a questo fine il convincimento di Rousseau che la moralità non è affare di conoscenza, ma di sentimento e di azione, e che si può sentire il bene e conformarvisi, senza gonfiarsi di sapere. Sta anche qui la differenza tra la presente posizione precritica e quella della *Critica della ragion pratica.* Il sentimento morale, che nella fase ulteriore del pensiero kantiano sarà una conseguenza del dovere, qui invece è una premessa, perché da esso scaturisce quel senso di obbligatorietà che ci fa volere universalmente. Questa concezione roussoiana è anche più chiaramente espressa nelle *Osservazioni sul bello e sul sublime*, composte nel periodo che ora consideriamo, che concernono, insieme coi sentimenti morali, quelli estetici, sui quali poi Kant tornerà, con mente più matura, nella *Critica del giudizio.*

Sui *Sogni di un visionario* il Fischer ha espresso l'opinione che essi siano l'opera di Kant più profondamente permeata dallo scetticismo di Hume. Altri interpreti invece hanno recisamente negato che Kant sia mai stato

[61] *Ibid.*, I, c. 2.

scettico [62]. La verità è forse tra i due estremi: lo scetticismo per Kant non è stato mai una meta finale, ma solo una via conducente a una meta diversa; però questa via egli l'ha percorsa e in qualche momento s'è anche compiaciuto di percorrerla. Vi sono nei *Sogni* dei motivi ironici e sarcastici che denotano questo compiacimento; ma una certa ansia di evadere dalle conseguenze ultime dello scetticismo è sempre sensibile dietro l'ironia e lo scherno. È a trarre poi le somme, se egli si dichiara scontento delle soluzioni metafisiche, non è neppur soddisfatto di quelle empiristiche e scettiche. Così, negli stessi *Sogni*, egli finisce per darci un molto equilibrato prospetto dei vantaggi e degli svantaggi a cui si va incontro lungo le due vie che sono aperte alla conoscenza umana. « Diversi naturalisti moderni hanno preteso che si debba cominciare aposteriori e credono di prender dalla coda l'anguilla della scienza... Ma per quanto sia, questo, un agire con prudenza, pure non è affatto sufficiente nella filosofia, giacché in tal modo si è presto a un perché, a cui non si può dar risposta. » Ma quando si comincia apriori, si comincia da non si sa dove e si va verso non si sa dove, e la deduzione razionale non riesce mai a stringere l'esperienza; anzi sembra più facile che gli atomi di Epicuro, urtandosi a caso, possano formare un mondo, che non possano spiegarlo i concetti più razionali e astratti. Se i razionalisti par che raggiungano la meta con le loro deduzioni, ciò avviene perché essi piegano con insensibile *clinamen* verso di essa gli argomenti che suggerisce loro l'esperienza [63]. Il tono diverso di questi due giudizi sull'empirismo e sul razionalismo mostra chiaramente quali sono, nel periodo che consideriamo, le propensioni di Kant.

Lo scritto *Sul primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio* precede di appena due anni la *Dissertazione*, eppure ne sembra, a prima vista, separato da un abisso. Vi è infatti affermata l'oggettività dello spazio, che sarà tra breve recisamente negata. Sembra

[62] Per es. GUZZO, *Kant precritico*, p. 6.
[63] *Sogni di un visionario* ecc., II, c. 2.

ancora che Kant, alla fine del periodo precritico, ripieghi sulle posizioni iniziali del suo primo scritto giovanile, rinnegando tutto il progresso intermedio. Ma non è che mera apparenza: si può dire che mai egli è stato più vicino alla meta, di quando n'è sembrato più lontano. È accaduto a lui come a Lutero, ch'era prossimo alla salvezza mentre era in preda alla disperazione.

Egli vuol giungere a una prova evidente che lo spazio assoluto è indipendente dall'esistenza di ogni materia in esso, e che ha una realtà propria, che sta a fondamento di ogni composizione delle parti materiali tra loro. Egli la trova nel fatto che la determinazione di una figura corporea non sta soltanto nel rapporto reciproco dei suoi elementi costitutivi, ma anche nel rapporto di essi con lo spazio assoluto, come si nota negli opposti incongruenti, dove le relazioni mutue delle parti sono identiche, ma la determinazione del tutto è data dalla posizione assoluta nello spazio. Opposti incongruenti sono, p. es., le due mani, una figura e l'immagine di essa nello specchio, ecc. La mano destra e la sinistra sono, quanto alla composizione delle rispettive parti, perfettamente identiche, eppure non possono combaciare; ora se lo spazio non fosse, come voleva Leibniz, che l'ordine di coesistenza delle parti tra loro, le mani dovrebbero combaciare; bisogna dunque concludere che v'è uno spazio indipendente da quest'ordine, cioè oggettivo, assoluto, che determina la posizione delle mani.

L'esigenza che si manifesta nell'esposta tesi non è quella di un ritorno alle primitive posizioni dommatiche, che sarebbe in contrasto con tutta l'evoluzione del pensiero kantiano, ma quella di salvare l'oggettività scientifica dello spazio newtoniano dal relativismo di Leibniz. Noi dobbiamo raffigurarci Kant in continuo conflitto con se stesso, relativamente a questo problema, fino all'anno 1769 in cui riceve quella nuova luce che lo indirizzerà senza più deviare alla sua meta. Da una parte, i suoi interessi scientifici lo spingono ad accettare l'oggettivismo newtoniano che può, esso solo, dare uno stabile assetto al mondo fisico; ma nel medesimo tempo egli comprende

che uno spazio, vuotato dei corpi che lo riempiono, sfuma in una nebbia inconsistente e la sua oggettività non è che quella di un fantasma. D'altra parte, il soggettivismo spaziale sfugge a tale pericolo, mantenendo lo spazio sul livello stesso dei fenomeni e dandogli il valore di un ideale ordinamento, ma incorre nel rischio opposto di travolgere in una relatività senza limiti tutte le leggi dell'astronomia e della fisica. Delle oscillazioni di Kant tra questi due poli, noi abbiamo documenti saltuari: nello scritto sulle forze vive egli è con Newton, nella *Monadologia fisica* con Leibniz; nel *Primo fondamento* inclina ancora verso Newton; probabilmente egli ha dovuto subire altre oscillazioni intermedie di cui non ci è rimasto traccia. Ma la sua adesione finale a Newton ci mostra che egli non vuole rinunziare all'oggettività dei valori scientifici e che non è disposto ad accettare nessuna spiegazione filosofica dello spazio che non salvi quell'oggettività. Il giorno in cui egli intuirà che, movendo dal soggetto, si può scoprire una fonte nuova di valori oggettivi, il suo interno dissidio sarà sedato e una nuova filosofia vedrà la luce: il Criticismo.

Quel giorno non è lontano. Preannunciato nel 1769, è annunciato l'anno seguente, nella *Dissertazione inaugurale*. Un'analisi compiuta di questo scritto ci costringerebbe a ripetere due volte le stesse cose: infatti, la dottrina dello spazio e del tempo che vi è contenuta è stata integralmente rifusa nella *Critica della ragion pura*, e conviene pertanto rinviare l'esposizione al paragrafo seguente.

Ma la *Dissertazione* consta anche di una seconda parte che non si ritrova, o si ritrova molto trasformata, nell'opera maggiore. Soffermandoci su di essa, potremo individuare gli ultimi residui del dommatismo kantiano, che ancora separano la fase precritica dalla Critica.

La *Dissertazione* distingue due facoltà conoscitive: la sensibilità e l'intelligenza, l'una che esprime « la ricettività del soggetto, per mezzo della quale è possibile che lo stato rappresentativo di esso sia affetto in certo modo dalla presenza di un oggetto »; l'altra che « è una facoltà del

soggetto, pel cui mezzo esso è in grado di rappresentarsi le cose che non possono, per la loro natura, entrare nel senso »[64]. L'oggetto della sensibilità è fenomeno, dell'intelletto è noumeno, cioè le cose sensibili risultano *uti apparent*, le intellettuali *uti sunt*. Le une sono materia, le altre forma, dove la forma « non è un'immagine attenuata (*adumbratio*) o uno schema dell'oggetto, ma è una legge insita alla mente, coordinatrice dei dati sensibili »[65].

I passi kantiani che abbiamo testualmente riferiti sollevano la quistione: l'intelletto, così com'è concepito, coincide o no con la ragione della filosofia dommatica? quindi la grande differenza tra la *Dissertazione* e la *Critica della ragion pura* non sta in ciò, che l'una afferma e l'altra nega la metafisica delle cose in sé? La generalità degl'interpreti non esita a giudicare dommatica l'esposta dottrina dell'intelletto, e per conseguenza a opporla al Criticismo. Secondo il Fischer, invece, « per il conoscitore della Critica non dev'essere più dubbio che la *Dissertazione* in massima parte fonda e prepara l'opera maggiore, in parte enuncia i problemi che ivi debbono essere risolti: essa fonda non solo l'estetica trascendentale, ma anche la dottrina delle categorie; essa imposta la confutazione della metafisica delle cose in sé, della psicologia, della cosmologia e della teologia razionale; noi vediamo già nella sua luce tutto il campo della dialettica trascendentale. Ciò che essa non fonda, ma contiene come problema insoluto, è la possibilità di una conoscenza sperimentale universale e necessaria, la possibilità di una metafisica dei fenomeni: la soluzione di questo problema coincide con la deduzione dei concetti puri dell'intelletto »[66].

C'è un fondo di verità in queste frasi, malgrado la loro evidente esagerazione. Esaminando il testo kantiano già citato, troviamo che l'intelletto di cui esso parla, compendia ancora in sé confusamente due funzioni che nella

[64] *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 3.
[65] *Ibid.*, § 4.
[66] FISCHER, *Kant*, I, p. 387.

Critica della ragion pura saranno distinte: quella dell'intelletto *stricto sensu* e quella della ragione. Ad analogia con quest'ultima, gli è attribuita la conoscenza delle cose *uti sunt*, dei noumeni; ad analogia con l'altro, la funzione di coordinare, secondo una legge della mente, i dati sensibili. Si vede che Kant ancora confonde i noumeni coi nessi sintetici dei fenomeni. E la confusione è spinta da lui anche più oltre. Infatti, dopo di avere esposto la dottrina del tempo e dello spazio, che offre una rappresentazione fenomenica del mondo sensibile, egli si chiede in virtù di quale principio sostanziale, concepibile dall'intelletto, il mondo si riveli nella coesistenza e nella successione delle sue parti. E trova che questo principio è un ente extramondano, causa del mondo e presente al mondo non localmente, ma virtualmente [67]. Ora, quando la mente umana è affetta dalle cose esterne, essa le avverte per la presenza della causa sostentatrice comune; « perciò lo spazio, che è la condizione universale e necessaria della compresenza di tutte le cose conosciute sensibilmente, si può dire *omnipresentia phaenomenon* ». È patente qui l'analogia con l'idea newtoniana dello spazio come *sensorium Dei*. « Infatti, soggiunge Kant, la causa dell'universo non è presente a tutti e ai singoli perché è nei loro luoghi; ma i luoghi, cioè le relazioni delle sostanze possibili, esistono perché a tutti essa è presente intimamente. » « In modo analogo, la possibilità delle mutazioni e delle successioni, il cui principio, in quanto si conosce sensibilmente, è il tempo, suppone la perdurabilità di un oggetto i cui stati opposti si succedono; pertanto, quello i cui stati fluiscono non dura se non è sostentato da altro: così il concetto del tempo, come di un unico infinito e immutevole, in cui durano tutte le cose, è *causae generalis aeternitas phaenomenon*. » [68] S'istituisce così una specie di visione in Dio, simile, per espresso riconoscimento di Kant, a quella del Malebranche.

Risulta di qui evidente che Kant ha già chiara nel suo

[67] *Ibid.*, §§ 16, 19.
[68] *Ibid.*, Scolio al n. 22.

pensiero l'idea della funzione unificatrice dell'intelletto in rapporto alla molteplicità sensibile, ma considera tale unificazione come un atto noumenico, implicante la presenza di una prima causa sostanziale come « sostentatrice » della compresenza e della successione dei fenomeni. Dommatismo e criticismo s'intrecciano ancora insieme; ma il secondo tende a districarsi e ad emergere alla luce, come risulta anche dall'esplicita negazione di un intuito intellettuale, a cui possa essere affidata la conoscenza delle cose in sé, fuori delle loro manifestazioni fenomeniche [69].

Resta un'ultima quistione da esaminare. Come si spiega che Kant, il quale nei *Sogni di un visionario* pareva già fuori della metafisica, ed anzi ostile ad essa, vi appaia nuovamente impigliato quattro anni dopo, quando il suo orientamento critico era già deciso? In mancanza di prove filologiche dirette, dobbiamo cercar di rispondere al quesito per congetture indirette. In primo luogo, non bisogna immaginare che il progresso mentale da una posizione a un'altra avvenga lungo una linea irriversibile; di solito invece esso è mediato da ritorni e da pentimenti, che ne rallentano il corso, ma nel medesimo tempo lo ampliano e lo raffermano. Ora noi crediamo che, per il fatto stesso di avere scoperto l'idealità del tempo e dello spazio, che riduceva il mondo sensibile a un tessuto di fenomeni, Kant sia stato portato, per una specie di compenso, ad accentuare l'aspetto sostanziale e permanente della realtà, che doveva sostenere quel complesso di apparenze. Più tardi, nella *Critica della ragion pura*, egli intenderà che, per raggiungere un tal fine, bisognava non limitare, ma estendere la portata del nuovo principio, non tornare indietro, ma procedere avanti per la via già aperta. Ora egli ha un momento di sosta o di arresto. Come osserva anche il Guzzo, « nella *Dissertazione*, l'affermazione dell'obbiettività del mondo intellettuale, così risoluta com'è, rassomiglia molto a quelle concessioni pronte che si fanno, del tutto provvisoriamente, soltanto per sbarazzare il terreno

[69] *Ibid.*, § 10: Intellectualium non datur homini intuitus, sed non nisi cognitio symbolica, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto.

da ciò che per ora non ci riguarda direttamente » [70]. Può anche darsi che, alla reintegrazione dei valori intellettuali, abbia contribuito la lettura dei *Nuovi saggi* del Leibniz, da poco pubblicati; anzi, secondo il Windelband, il Vaihinger e il Cassirer, questa lettura sarebbe d'importanza fondamentale per l'orientamento razionalistico della *Dissertazione.* A ogni modo, questo residuale razionalismo dommatico sarà presto liquidato; il principio dinamico, che informerà di sé tutto il sistema, è altrove, nella concezione dello spazio e del tempo. Nel 1770, Kant scrive a Lambert: « Da un anno mi lusingo di essere arrivato a una concezione che credo non dovrò cambiar mai, ma che sarà necessario estendere, e che permetterà di esaminare tutte le questioni metafisiche con un criterio facile e sicuro ». Nel 1772, questa estensione, dalla sensibilità all'intelletto, è già *in fieri*, come risulta da una lettera a Marcus Herz.

5.

LA DOTTRINA CRITICA DELLA CONOSCENZA

Questa dottrina è esposta in tre opere principali: nella *Dissertazione* parzialmente, nella *Critica della ragion pura* sinteticamente, nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* analiticamente. Su quale delle tre dobbiamo fondarci nella nostra ricostruzione storica? Esclusa la *Dissertazione*, della quale, per la sua stessa parzialità, non è possibile servirsi se non in via sussidiaria, l'alternativa resta circoscritta tra le altre due opere. La differenza del loro procedimento metodico è molto notevole. La *Critica della ragion pura* muove dalle condizioni apriori della conoscenza sensibile, intellettuale e razionale, e dimostra come sono possibili, in base ad esse, una matematica, una scienza della natura, una metafisica. In altri termini essa costruisce sinteticamente le varie forme del sapere col porre insieme i loro elementi costitutivi (forme sensibili, categorie, idee). I

[70] GUZZO, *K. precritico*, p. 146.

Prolegomeni seguono la via inversa: essi muovono dal fatto che esistono una matematica, una scienza, una metafisica (almeno come disposizione naturale dello spirito), e cercano d'indagare analiticamente le condizioni costitutive di esse, cioè decompongono il fatto nei suoi ingredienti. La *Critica* dice: se tempo e spazio sono intuizioni apriori, è possibile una matematica pura; i *Prolegomeni* dicono: esiste una matematica pura, quindi spazio e tempo sono condizioni apriori.

Kant si è indotto a scrivere i *Prolegomeni* per chiarire le difficoltà d'intepretazione sollevate dalla *Critica*; a suo avviso, il procedimento analitico, movendo da un fatto già noto, riesce più facilmente accessibile al lettore [71]. Ma non ha inteso sostituire l'esposizione dei *Prolegomeni* a quella molto più fondamentale della *Critica*, né tanto meno dar la prima come espressione della via da lui seguita nella scoperta della dottrina. Questa confusione tra il metodo meramente espositivo e il metodo euristico è stata fatta dal Fischer, secondo il quale i *Prolegomeni* ci danno la genesi stessa del pensiero kantiano [72]. Il Riehl giustamente gli oppone che « metodicamente è più persuasivo il procedimento della *Critica*; storicamente, esso è stato il procedimento seguito da Kant. Non la teoria della matematica, ma la ricerca delle rappresentazioni di spazio e tempo ha portato alla dottrina dell'idealità dell'estetica; non la pura dottrina delle scienze della natura ha avuto come risultato la logica critica, ma la quistione: come si possono i concetti apriori, che esprimono solo funzioni del pensiero, riferire ad oggetti, la cui esistenza non è tratta dal pensiero ». Al contrario, il metodo analitico dei *Prolegomeni* non è per sé solo conclusivo. Nel presupporre la pura conoscenza come fatto, per ricondurla alle sue condizioni, esso riposa su due condizioni: che i fatti siano dati indubitabilmente e che le spiegazioni di essi siano le sole pensabili. Ma né l'una, né l'altra sono realmente dimostrate dai *Prolegomeni* [73].

[71] *Prolegomena*, Vorwort, § 4.
[72] FISCHER, *Kant*, I, pp. 389 sgg.
[73] RIEHL, *Der philos. Kritizismus* cit., p. 448.

Fonderemo dunque la nostra esposizione sulla *Critica*. Ma un'altra quistione ancora ci si presenta. La *Critica* ha avuto due edizioni, ed è parso a taluni che la seconda, non solo non abbia migliorato, ma abbia grandemente peggiorato la redazione primitiva. Schopenhauer non ha esitato a separarle come cielo e terra, e l'hegeliano Rosenkranz, nella sua edizione delle opere di Kant, ha preso come testo la prima *Critica*, e ha pubblicato a titolo di varianti le modifiche introdotte nella seconda. V'è stata molta esagerazione in questa inversione di giudizio, e la maggioranza degl'interpreti giustamente non ha creduto di seguire l'editore e il critico. Le principali differenze consistono in ampliamenti, abbreviazioni e rimaneggiamenti di singole parti dell'opera. Ampliata è nella seconda l'Introduzione; rifatta la deduzione trascendentale delle categorie, omettendo una « deduzione psicologica », premessa nella prima; aggiunta nell'Analitica la confutazione dell'idealismo e l'annotazione generale al sistema dei principi; sono rimaneggiati e abbreviati i paralogismi. Le modifiche più importanti derivano dalla preoccupazione di Kant di sfuggire all'accusa, che gli era stata mossa, di professare un idealismo soggettivistico alla Berkeley. Ma in complesso, salvo qualche accentuazione più forte di realismo e qualche attenuazione del tema opposto, non si può dire che l'ispirazione fondamentale dell'opera sia mutata; anzi la seconda edizione ha pregi maggiori di chiarezza e di organicità. Noi prenderemo quest'ultima come base; ma ci serviremo anche della prima per ricostruire geneticamente la dottrina kantiana.

La *Critica della ragion pura* non vuol essere, nell'intento di Kant, una nuova filosofia, ma solo una propedeutica filosofica: essa « è un trattato del metodo, non un sistema della scienza stessa; ma traccia egualmente il circuito della scienza, tanto in rapporto ai suoi limiti, quanto a tutta l'interna struttura » [74]. L'idea del circuito, cioè dei limiti esterni della conoscenza oggettivamente va-

[74] *Kr. d. r. V.*, Vorrede zur zw. Aufl.

lida, è sorta per prima nel pensiero di Kant, quando ancora egli intitolava la sua opera: *Limiti della sensibilità e dell'intelletto* e immaginava di poterla condurre a termine in pochi mesi. Ma s'è dovuto poi accorgere che, per segnare i confini, doveva organizzare dall'interno tutto il territorio, cioè riconoscerne la struttura; e questo più difficile compito ha richiesto un decennio di lavoro. È rimasta però nel titolo dell'opera una traccia del primitivo significato negativo o limitativo, che il lettore deve integrare col secondo e più positivo significato, se vuole abbracciare l'impresa in tutta la sua complessità. Critica dunque vuol dire non soltanto esame dei limiti, ma anche dell'interna struttura del sapere. E la ragion pura che forma oggetto della critica è denominata nel senso più largo, come fonte di tutti gli elementi apriori della conoscenza, non solo razionale in senso stretto, ma anche sensibile e intellettuale [75]. Il termine « pura » infine indica una specificazione del termine « *apriori* »: « Sotto il nome di conoscenze apriori s'intendono quelle che sono indipendenti non da questa o da quella, ma da ogni esperienza. Ad esse si oppongono quelle aposteriori che sono possibili solo per mezzo dell'esperienza. Delle conoscenze apriori diciamo *pure* quelle a cui non è misto nulla di empirico. Così la proposizione: ogni mutamento ha una causa, è apriori, ma non pura, perché il mutamento è un concetto che può essere tratto solo dall'esperienza » [76].

In conclusione, la *Critica della ragion pura* dovrebb'essere un esame della ragione in genere, come fonte delle sole conoscenze pure; in realtà, essa si estende alle conoscenze apriori, che non sono nettamente differenziabili dalle precedenti, visto che il criterio distintivo del-

[75] Come osserva il KEMP SMITH (*A commentary to Kant's Kritik of pure reason*, p. 2), ragione è usata da Kant in tre significati: 1) quello più generale spiegato nel testo; 2) quello più speciale di una terza fonte di conoscenza, al di sopra della sensibilità e dell'intelletto; 3) quello di una fonte che ha in comune con l'intelletto il carattere della spontaneità in opposizione con la ricettività della fonte sensibile.

[76] *Kr. d. r. V.*, Einl.

l'indipendenza dall'esperienza e della non empiricità è comune a entrambe. Ma parrebbe, dall'analisi del titolo e dalla definizione dell'apriori, che la conoscenza da esaminare formi una classe separata dalla conoscenza empirica o aposteriori; ed è qui la fonte di un fraintendimento grave, in cui spesso cade anche Kant, falsificando in alcuni punti essenziali lo spirito della sua ricerca. Per rettificare la posizione kantiana, bisogna aver ben presenti le premesse storiche del problema. Kant, nel periodo precritico, s'è distaccato dalla filosofia dommatica, che pretendeva dedurre apriori un contenuto di sapere oggettivamente valido, ed ha accettato dagli empiristi il principio che nessuna conoscenza può precedere l'esperienza. Ma la constatazione delle conseguenze scettiche a cui si va incontro volendo tutto spiegare con l'esperienza e il bisogno di evaderne portano Kant a intendere che l'esperienza debba essa stessa essere spiegata. L'idea dell'apriori sorge così nella sua mente come idea di un elemento costitutivo dell'esperienza, e, con più precisione, di un elemento razionale e formale, distinguibile con l'astrazione, ma fuso in atto con l'elemento materiale, dato per mezzo della sensibilità. In altri termini, l'esperienza consta di una forma e di una materia: la prima è data apriori dalla ragione, la seconda aposteriori dalla sensibilità; quindi la conoscenza nella sua concretezza è una sintesi di apriori e di aposteriori.

Se questa è la posizione del problema, è chiaro che l'indagine della Critica è volta a isolare gli elementi apriori della conoscenza e non una particolare classe di conoscenze apriori. E Kant mostra d'intender bene il suo problema, quando dà all'indagine intrapresa la qualifica di t r a s c e n d e n t a l e, nel senso che tende a fissare ciò che nella conoscenza v'è di apriori e che, pur essendo fuso con un materiale empirico, rivela un'origine e un carattere diversi da esso [77]. Ma spesso il significato dell'indagine gli si oscura,

[77] In questo senso, trascendentale si oppone a trascendente. Trascendente è ciò che sorpassa l'esperienza; trascendentale ciò che, pur essendo incorporato nell'esperienza, è distinguibile dagli elementi empirici per la sua apriorità. Ma talvolta Kant non rispetta il significato dei termini, e chiama, p. es., oggetto trascendentale la cosa in sé.

ed allora egli oppone una conoscenza apriori a una conoscenza empirica, pervertendo l'una e l'altra, perché la prima, distaccata dalla sintesi concreta dell'esperienza, rischia di retrocedere verso il vuoto apriorismo della filosofia dommatica, e la seconda, non più dominata dalla forma razionale, diviene un mero centone associativo.

La confusione dei due significati rappresenta un vero tormento per lo studioso della *Critica*. Essa attraversa tutta l'opera, ed è presente e patente fin dalla formulazione logica che Kant dà del suo problema fondamentale: come sono possibili i giudizi sintetici apriori? Il criterio di tale formulazione è il seguente. Si tratta di fare un esame della conoscenza; ma questa consiste in giudizi, cioè in atti mentali in cui si attribuisce un predicato a un soggetto. Ora, il rapporto dei due termini del giudizio può esser tale che il predicato sia già incluso, sebbene oscuramente, nel soggetto, e in questo caso l'atto del giudicare non implica nessuna acquisizione nuova di conoscenza, e non fa che chiarificare quel ch'era implicitamente noto: il giudizio è analitico. Oppure, il predicato non era contenuto nel soggetto, e viene aggiunto come una determinazione nuova e acquisita: il giudizio è sintetico. I giudizi analitici sono apriori, perché, non essendovi bisogno di uscire dalla sfera del soggetto per ricavare il predicato, l'atto predicativo non richiede altro criterio che il principio logico d'identità. I giudizi sintetici invece sono, nella comune interpretazione empiristica, aposteriori, perché, non essendo contenuto il predicato nel soggetto, solo l'esperienza può decidere se debba esservi aggiunto. Ma è pensabile una terza classe di giudizi, che riunisce insieme i caratteri delle due precedenti, dove cioè il predicato, pur essendo un'acquisizione nuova, possa essere attribuito al soggetto, in virtù non dell'esperienza, ma di una legge apriori. L'esame della conoscenza intrapreso da Kant è affidato alla possibilità di tali giudizi sintetici apriori, perché se è l'esperienza stessa che bisogna spiegare, questa non può dare il fondamento della predicazione, che deve risiedere nelle condizioni formali apriori che la rendono possibile.

Tutti i corpi sono estesi, è per Kant un esempio di giudizi analitici, perché l'estensione è una nota inseparabile dall'idea di corpo, e quindi l'attribuzione di essa non è che la chiarificazione di un carattere già implicito. Tutti i corpi sono pesanti, è invece un giudizio sintetico, perché, comunque si analizzi l'idea di corpo, non se ne può ricavare la pesantezza, e solo l'esperienza è in grado di aggiungere al soggetto quella nota che non vi era contenuta. Ma pei giudizi sintetici apriori manca l'aiuto dell'esperienza per operare la connessioe. Qual è allora l'*x* su cui mi appoggio per effettuare la sintesi?

Esempi di questa terza classe di giudizi da spiegare sono tratti dalla matematica, dalla scienza della natura, dalla metafisica. I giudizi matematici sono sintetici. Sembra che siano fondati sul principio di identità, ma, se si prende la somma 7+5, non si trova che il 12 sia contenuto analiticamente nei due termini; bisogna addizionare le unità, cioè sintetizzare, per formarlo. Similmente, la proposizione geometrica che la linea retta sia la distanza più breve tra due punti è sintetica. Infatti il mio concetto di retta non contiene implicita la lunghezza e tanto meno la maggior brevità; bisogna che io tracci la linea, per potere aggiungere sinteticamente questi caratteri. E, poiché non è l'esperienza che nella matematica e nella geometria mi fa effettuare la sintesi, i relativi giudizi sono sintetici apriori. Anche la scienza della natura ha, tra i suoi princìpi, giudizi di questo genere. Tali p. es.: in tutti i mutamenti del mondo corporeo, la quantità di materia resta immutata, o in tutte le comunicazioni di movimento, l'azione e la reazione debbono essere eguali. Infine, la metafisica contiene giudizi sintetici apriori: p. es. il mondo deve avere una prima origine.

Il problema: come sono possibili i giudizi sintetici apriori? vien così a tripartirsi. Com'è possibile la matematica pura? com'è possibile la scienza pura? com'è possibile la metafisica pura? Delle due prime scienze, poiché esistono di fatto, si può ben chiedere *come* (*wie*) sono possibili; *che di fatto* (*dass*) siano possibili è provato dalla loro esistenza. Diverso è il caso della metafisica, che lascia

aperto il dubbio se realmente esista. Ma almeno si può chiedere: com'è possibile la metafisica a titolo di disposizione naturale? ovvero a titolo di scienza? [78]

Questa tripartizione di scienze corrisponde alla tripartizione delle nostre facoltà conoscitive: la matematica è fondata sulla sensibilità, la scienza sull'intelletto, la metafisica sulla ragione. Quindi, per rispondere alle tre domande, bisogna compiere un triplice esame, della sensibilità, dell'intelletto, della ragione.

Finora abbiamo lasciato parlare Kant; dobbiamo ora vedere se la formulazione ch'egli ha dato del problema esprime adeguatamente il suo proposito. E avvertiamo una volta per tutte che la revisione a cui vogliamo sottoporre il testo kantiano non nasce dal bisogno di contrapporre, a più di un secolo e mezzo di distanza, il nostro pensiero a quello di Kant. Questa critica postuma avrebbe ben poca importanza; ciò che invece realmente interessa è la critica interna del kantismo, la dimostrazione delle incoerenze e delle aporie a cui esso va incontro, per effetto dell'erronea o malsicura posizione dei problemi.

Cominciamo col notare che la generalità degl'interpreti trova deficiente la tripartizione dei giudizi fatta da Kant. Per es. il Paulsen ritiene che i giudizi analitici ne presuppongano altri non analitici, e che la vera differenza fra le due prime classi sia quella tra la conoscenza puramente concettuale e la conoscenza di fatto. Egli è inoltre convinto, con l'Adickes, che la ricerca kantiana sia stata iniziata e svolta senza tener conto di quella distinzione e conclude che non sarebbe una sventura se Kant non l'avesse escogitata [79]. Più profondamente, il Caird si chiede: vi sono veri e propri giudizi analitici? Mera analisi non è processo o atto di pensiero. Se mai sono formulati dei giudizi analitici, essi sono intesi a comunicare ad altri un pensiero o una sintesi già precedentemente compiuta. I due giudizi: i corpi sono estesi, i corpi sono pesanti, sono nella stessa linea mentale: è per mezzo di una sintesi che

[78] *Kr. d. r. V.*, Einl., 4-6.
[79] PAULSEN, *Kant*, pp. 124-27.

si forma l'idea di sostanza estesa, ed è solo una tappa ulteriore nello stesso processo quella che aggiunge il predicato del peso all'estensione. Insomma, per il Caird, tutti i giudizi sono sintetici nel farsi (*in the making*) e analitici allorché fatti (*when made*). Il giudizio è analitico in quanto esprime una identità, ma l'atto di giudicare sviluppa l'identità in una nuova differenza, che esso esprime ed insieme supera [80]. Anche per il Ross, « l'azione mediante la quale la connessione di due rappresentazioni vien percepita si chiama giudizio sintetico; l'azione per la quale una connessione già percepita di due rappresentazioni vien formulata, si chiama giudizio analitico » [81]. E per il Vaihinger: « giudizi sintetici son quelli in cui io produco o determino un concetto, giudizi analitici quelli in cui io spiego un concetto già posseduto » [82].

Queste citazioni, che si potrebbero moltiplicare facilmente [83], concorrono tutte a mostrare che non esistono due classi separate di giudizi analitici e sintetici, e che la sintesi è un atto primario, che forma il presupposto di qualunque analisi. Ma si deve spingere la discussione molto più a fondo, per meglio individuare la posizione e insieme la deviazione del problema kantiano. Cominciamo dal giudizio: i corpi sono estesi. Kant lo dà come esempio di giudizio analitico, dimenticando, con una stranissima amnesia, che il carattere analitico dell'estensione era un domma della filosofia cartesiana, a cui egli stesso ha opposto una concezione sintetica della spazialità [84]. D'altra

[80] CAIRD, *The critical philos. ecc.*, I, pp. 268, 269.

[81] Citato dal VAIHINGER, *Commentary* cit., I, p. 261.

[82] *Ibid.*, p. 262.

[83] V. p. es. CASSIRER, *Erkenntnissproblem* cit., II, pp. 674-78; KEMP SMITH, *Commentary* cit., p. 42.

[84] Il Riehl, che pur intende questo valore dell'estensione, cerca tuttavia di giustificare Kant. « Perché, egli si chiede, la proposizione: i corpi sono estesi, è analitica, e l'altra: i corpi son pesanti è sintetica, sebbene per Kant lo spazio sia il fondamento delle proposizioni sintetiche della geometria?... Perché noi, per essere certi della prima, non abbiamo bisogno di uscire dal concetto del corpo, e l'estensione è un predicato così del corpo geometrico o pensato, come del corpo reale, mentre la gravità è una proprietà

parte, nel giudizio: i corpi sono pesanti, si può dire che il criterio della connessione sia offerto dall'esperienza? Presupponendo l'esperienza come un dato, sì; ma se si tratta di spiegare la stessa esperienza, bisogna dire che quel giudizio empirico implica un giudizio sintetico apriori, cioè una legalità della natura, che regola l'attrazione reciproca dei corpi, e quindi il loro peso rispettivo. Come si vede, il giudizio sintetico apriori è la condizione fondamentale di ogni analisi e di ogni sintesi. Ponendo invece tre classi distinte di giudizi, come fa Kant, innanzi tutto si legittima una pura analisi concettuale non preceduta da alcun atto sintetico, quindi si giustifica, se pure entro certi limiti, il procedimento del razionalismo dommatico, che invece Kant vuole rimuovere del tutto dalla filosofia. In secondo luogo, si legittima una mera sintesi empirica, non fondata sull'attività legislatrice dello spirito, ma sull'associazionismo meccanico degli empiristi inglesi, senza comprendere che la stessa associazione non può funzionare da sé, ma esige un soggetto che associ. A questo errore, dipendente dalla falsa posizione del problema principale, è andato incontro Kant, quando, nei *Prolegomeni,* ha distinto dei giudizi percettivi dai giudizi sperimentali e ambedue dai giudizi sintetici apriori. I primi « non avrebbero bisogno di alcun concetto puro dell'intelletto, ma solo della connessione logica delle percezioni in un soggetto pensante » e avrebbero una validità

dei corpi fisici, che compete ad essi solo in rapporto con gli altri. Negare l'estensione significa annullare il concetto del corpo: un corpo non esteso è una contraddizione. Se invece si nega la gravità, non si annulla il concetto del corpo; non solo il corpo geometrico è senza peso, ma anche un corpo reale può esistere senza esser grave » (*Philos. Kritizismus*, pp. 419-21). La giustificazione è sofistica: se il predicato dell'estensione è sintetico, non si può dire che « non abbiamo bisogno di uscire dal concetto di corpo » per predicarlo. E la distinzione del corpo reale e del corpo immaginario è fuori causa; senza contare che si potrebbe ripetere egualmente e per il peso e per l'estensione. Nelle *Reflexionen* (ed. Erdmann, n. 503; A.A. 3928) Kant ricorre a un altro esempio, anche meno conclusivo, di giudizi analitici: i corpi sono impenetrabili: se c'è proprietà dei corpi tipicamente sperimentale, è proprio l'impenetrabilità.

meramente soggettiva; i secondi richiederebbero « al di sopra delle rappresentazioni sensibili, anche dei particolari concetti di origine intellettuale, che li rendono oggettivamente validi » [85]. Infine, i soli giudizi sintetici apriori darebbero la sintesi formale dell'intuizione e del concetto, scevri di ogni contenuto empirico. Ma Kant non si avvede che porre dei meri giudizi percettivi per sé stanti sarebbe porre nello spirito un'attività extraspirituale e nell'esperienza qualcosa che si sottrae alla legalità dell'esperienza. Si prenda un qualunque giudizio percettivo, p. es.: il sole tramonta ad occidente. È chiaro che nel formularlo noi non ci lasciamo guidare da concetti, ma solo dalle nostre percezioni abituali; però queste abitudini empiriche non hanno bisogno a loro volta di essere spiegate? non s'inseriscono forse in un complesso sperimentale soggetto a leggi scientifiche? Altrimenti bisognerebbe concludere che la scienza, invece di formar la struttura e l'ossatura di tutta l'esperienza, si ritagli in essa solo una zona separata e lasci tutto il resto all'arbitrio individuale. Quindi bisogna dire che anche il semplice giudizio percettivo: il sole tramonta a occidente, presuppone, sebbene oscuramente, un'organizzazione logica dell'esperienza, secondo la quale il fenomeno osservato si presenta e deve presentarsi così [86]. E, in ultima istanza, il giudizio percettivo e il giudizio sperimentale non si distinguono per natura, ma solo per gradi di chiarezza e consapevolezza delle leggi costitutive dell'esperienza.

Considerazioni analoghe si possono fare pei giudizi sintetici apriori. Confinati in una classe particolare e separati dalle altre classi, essi avocherebbero a sé una zona limitata della conoscenza, invece di costituire la solida ossatura di tutta la conoscenza. L'esperienza umana sarebbe divisa in tanti compartimenti-stagno, che interromperebbero la sua unità e la circolazione delle sue parti.

[85] *Prolegom.*, 18.

[86] Come giustamente osserva il KEMP SMITH (*Commentary*, p. 288), Kant confonde asserzione di contingenza con contingenza di asserzione. Un giudizio di contingenza, per essere valido, deve contenere esso stesso un elemento di necessità.

Bisogna allora dire che i giudizi sintetici apriori non sono una classe particolare, ma esprimono l'attività giudicante nella sua universalità, che informa di sé ogni giudizio; e che non si distinguono *in re* dai giudizi sperimentali, ma sono l'anima, il nesso interiore di ogni esperienza. La loro distinzione dal complesso empirico in cui sono incorporati può avere soltanto un valore formale o trascendentale, nel senso che è consentito d'isolarli da tutto il resto per indagarne la natura, ma sempre con l'implicito presupposto che in realtà non si danno isolati.

Che cosa ha tratto Kant a una separazione che ripugna profondamente allo spirito unitario del suo sistema? Vi ha contribuito senza dubbio il suo feticismo per la « matematica pura » e per la « scienza pura » che, come oggetti mentali indipendenti, sembravano richiedere forme di conoscenza appropriate. Ma più di tutto vi ha contribuito una deplorevole confusione tra le premesse storiche del suo sistema e la loro formulazione logica. In fondo, le tre classi di giudizi non sono che tre metodi o tre filosofie. I giudizi analitici simboleggiano il razionalismo dommatico, che pretende ricavare ogni sapere dalla mera analisi dei concetti. I giudizi sintetici aposteriori simboleggiano la filosofia empiristica, che pretende spiegare la sintesi conoscitiva con mere associazioni empiriche di dati. I giudizi sintetici apriori simboleggiano la filosofia critica, che vuole indagare i nessi sintetici originari che costituiscono ogni esperienza e che sono il presupposto di ogni analisi. Intese così storicamente le tre classi, non può venire in mente di porle l'una accanto all'altra, come tre diverse province del regno del sapere; la terza, evidentemente, si sostituisce alle altre due, perché le supera e reintegra l'unità del regno. Ma la traduzione in termini logici ha reso coesistente ciò ch'era successivo e ha fatto impigliare Kant in difficoltà inestricabili, di cui constateremo in seguito gli effetti.

Ma si può spingere anche più oltre l'indagine, chiedendoci il perché di questa traduzione in termini logici. Il primo movente è stato senza dubbio l'educazione wolffiana di Kant, le cui abitudini sono sopravvissute anche

quando egli è uscito fuori dei confini di quella filosofia. Solo così si spiega la stranezza che, per formulare i problemi nascenti da una concezione del tutto nuova della realtà, egli sia andato a ricorrere proprio agli schemi logici che più profondamente vi ripugnavano. Ma l'abitudine ha potuto trovare nella sua mente una conferma e una giustificazione intenzionale. Egli s'è certamente accorto che la traduzione di questi, come in generale di tutti i problemi della *Critica della ragion pura* nelle formule della logica tradizionale, aveva, insieme con molti inconvenienti, il vantaggio di salvaguardare le sue ricerche dal pericolo del psicologismo. Egli aveva innanzi a sé l'esempio di Locke e di Tetens che vi erano caduti, confondendo l'indagine sulla struttura e il valore della conoscenza con l'altra sui modi e sulle vie per acquistarla. Egli ha voluto, per mezzo dei rigidi schemi della logica, mantener ferma la distinzione dei due punti di vista. E v'è riuscito così bene, che è caduto nel vizio opposto d'irrigidire irrimediabilmente ciò che doveva serbare la mobile fluidità di un processo genetico. Se infatti consideriamo la vera natura della sua ricerca, essa consiste nello spiegare come l'esperienza si costituisce, in virtù della sintesi apriori. Noi abbiamo raffigurato questa sintesi a un'ossatura dell'esperienza, e siamo così incorsi nello stesso errore d'irrigidirla in uno scheletro. Bisogna invece pensarla come un'ossatura che si fa e cresce insieme con l'organismo. Questa indagine genetica differisce essenzialmente da quella della psicologia. Dal punto di vista psicologico, noi ci chiediamo come sorgono in noi le sensazioni, come da queste si formano le rappresentazioni, e poi i concetti, i giudizi, ecc. Noi non usciamo così dal mondo privato della soggettività empirica, che ha di fronte a sé un mondo pubblico e comune, quello dell'esperienza, a cui cerca di conformarsi nella sua evoluzione. La ricerca genetica kantiana, invece, si pone al punto di confluenza del soggettivo e dell'oggettivo, della conoscenza e dell'esperienza, del privato e del pubblico, e intende mostrare che l'organizzazione soggettiva del sapere è nell'atto stesso un'organizzazione oggettiva del mondo sperimentale, e che le

due forme organiche concrescendo si differenziano in due mondi distinti, pur restando unite alla radice. Ora, la traduzione logico-formalistica che Kant ci dà di questo problema, se allontana il pericolo del psicologismo, esclude anche, per la sua congenita rigidezza, la possibilità di rendere in modo adeguato il descritto processo psico- e cosmogenetico. L'idea della sintesi apriori lo adombra; ma l'idea del giudizio sintetico apriori, come una classe particolare di giudizi, lo cristallizza e lo falsifica. Noi ci sforzeremo tuttavia, nel corso della nostra esposizione, di reintegrare di volta in volta il valore e il significato profondo dell'indagine kantiana, sollevandone lo spirito dall'oppressione della lettera.

Il problema dei giudizi sintetici apriori si tripartisce, cose s'è detto, conforme alla tripartizione delle facoltà conoscitive: senso, intelletto, ragione. La netta distinzione del senso dall'intelletto è una conquista di Kant sulla filosofia leibniz-wolffiana, che fa della conoscenza sensibile un primo grado oscuro e confuso di quella intellettuale. Il senso invece ha per Kant una propria chiarezza e una certa indipendenza; principalmente esso ha un suo modo di apprendere, intuitivo e immediato, che si differenzia dalla discorsività e dalla mediatezza riflessiva dell'intelletto. Questo differenziamento risulterà più preciso quando si esaminerà il diverso comportamento delle rispettive forme. Molto più labile è la distinzione tra l'intelletto e la ragione che ha scarsi addentellati nella tradizione filosofica, e che è introdotta da Kant, piuttosto che per una reale differenza di procedimento dell'uno e dell'altra, in base alla diversità di valore oggettivo delle due discipline che ne scaturiscono, la scienza naturale e la metafisica.

Alle tre facoltà conoscitive corrispondono, rispettivamente, tre sezioni della *Critica*: l'*Estetica trascendentale*, che tratta delle forme apriori della sensibilità, l'*Analitica trascendentale*, che concerne le forme apriori dell'intelletto, e la *Dialettica trascendentale*, che studia le forme apriori della ragione.

ESTETICA

Cominciamo dall'Estetica. Kant considera la sensibilità come una facoltà ricettiva, nel significato che per mezzo di essa noi riceviamo le impressioni del mondo esterno ed interno. Ma dire ch'è ricettiva non vuole dire che sia passiva: v'è sempre un'attività o una reattività dello spirito, che s'imprime su tutto ciò che viene accolto in esso. Anche la filosofia tradizionale, movendo da premesse analoghe, aveva riconosciuto che quel che si riceve assume la forma del recipiente; Kant è sulla stessa via quando distingue nell'intuizione sensibile o empirica un contenuto accolto dai sensi e una forma che lo modella. E poiché il senso si sdoppia in esterno ed interno, anche la forma è duplice: lo spazio è la forma del senso esterno, il tempo del senso interno. Ciò vuol dire che tutte le impressioni che riceviamo dal mondo esteriore sono tramate nella forma dello spazio, quelle del mondo interiore nella forma del tempo.

Queste affermazioni non possono essere accettate senza prove. Sta qui la differenza principale tra la filosofia e la matematica: quest'ultima può esordire con definizioni arbitrarie ed elevare su di esse le sue costruzioni; la filosofia invece è tenuta a giustificare le sue premesse. Tale giustificazione si divide per Kant in due momenti: 1) un'esposizione metafisica dell'idea di spazio e di tempo, che ne dimostri l'apriorità; 2) un'esposizione trascendentale, che spieghi come dall'apriorità dello spazio e del tempo dipenda la validità oggettiva delle discipline che vi si fondano, cioè della matematica e della geometria. Lo stesso procedimento seguirà Kant nell'Analitica, per giustificare le forme apriori dell'intelletto (categorie); ma chiamerà deduzione invece che esposizione le due prove, conforme al diverso modo di applicarsi delle rispettive forme: immediato per le sensibili, mediato per le intellettuali.

L'esposizione trascendentale dimostra indirettamente l'apriorità del tempo e dello spazio, negando che possono essere concetti empirici tratti dall'esperienza esterna o interna. « Infatti, perché le sensazioni possano essere riferite a qualcosa fuori di me (a un altro luogo dello

spazio) e perché io possa rappresentarle una accanto all'altra, non solo come diverse, ma anche come in luoghi diversi, dev'essere già a fondamento la rappresentazione dello spazio. »[87] In linguaggio più moderno e più perspicuo: noi non possiamo spiegare lo spazio come risultante dall'associazione empirica di sensazioni esterne, perché non è possibile associare se non in uno spazio; quindi bisogna presupporre quel che invece dovrebb'essere un risultato o un effetto. Lo stesso si dica del tempo. Ma, che l'uno e l'altro siano apriori, non significa che siano psicologicamente originari, simili a forme o a recipienti pronti a ricevere qualunque contenuto. Dal punto di vista della psicologia, essi possono essere e sono acquisiti empiricamente; solo che quest'acquisizione implica un'attività formatrice, spaziale e temporale, che non può essere a sua volta acquistata con l'esperienza, perché è la condizione apriori in virtù della quale l'esperienza stessa si organizza e si svolge. Noi possiamo in altri termini immaginare gradi diversi di complessità e di chiarezza delle idee spazio-temporali, dalle esperienze rudimentali dei fanciulli alle più alte vedute della scienza; ma in ogni caso presiede a questo sviluppo uno stesso principio formativo che cresce col suo contenuto, serbando sempre l'identità della propria funzione.

L'apriorità dello spazio e del tempo esige però un'ulteriore specificazione. Anche le categorie dell'intelletto sono apriori, e si potrebbe pertanto ravvicinare gli uni alle altre, come funzioni della stessa facoltà spirituale. Era questa l'idea del razionalismo dommatico, che elevava lo spazio e il tempo al valore dei concetti. Ed anche Kant era partito da una veduta analoga, per allontanarsene poi a poco a poco. Infatti, ancora nelle *Reflexionen* e nella *Dissertazione* si parla dello spazio e del tempo come di « concetti singolari »[88], che risentono, almeno nel nome, della primitiva origine, e solo nella *Critica* è riconosciuta la loro natura intuitiva e non concettuale. La differenza

[87] *Kr. d. r. V.*, Die transzendentale Aesthetik, 2.
[88] *Reflex.* (Erdmann, n. 334; A.A. 4188).

delle due nature è posta da Kant chiaramente in rilievo. Un concetto non contiene dentro di sé, ma sotto di sé, gl'individui che son compresi nella sua sfera; invece le parti dello spazio e del tempo sono ritagliate, per così dire, nello spazio e nel tempo totale. Questa differenza ne implica un'altra: trattandosi di sussumere gl'individui nei concetti, le operazioni intellettuali hanno un carattere riflessivo e discorsivo; invece non v'è bisogno di riflessione e di *discursus* per vedere un oggetto nello spazio: la visione si dà immediatamente, con l'evidenza stessa della sensazione. Perciò lo spazio e il tempo assumono lo stesso carattere intuitivo del contenuto che vi è compreso; il che non vuol dire però che si pareggino in tutto con le sensazioni: essi son sempre atti della ragione in genere, che si esplicano sensibilmente. E in quanto si danno fusi col loro contenuto sensibile, prendono il nome d'intuizioni empiriche, in quanto son presi per sé, scevri di ogni contenuto, prendono il nome d'intuizioni pure.

I caratteri finora considerati sono comuni allo spazio e al tempo. Vi sono però dei tratti differenziali, per cui le due forme si distinguono l'una dall'altra. Lo spazio è la forma della coesistenza, pel cui mezzo noi vediamo gli oggetti esterni l'uno accanto all'altro; il tempo è la forma della successione, pel cui mezzo i nostri interni stati d'anima si dispongono l'uno dopo l'altro. E anche quando nel comune linguaggio si esprime il carattere dell'uno coi termini propri dell'altro, emerge sempre la loro fondamentale differenza: così p. es. si dice che le cose nello spazio sono visibili simultaneamente; e in modo analogo quando ci si rappresenta il corso del tempo con una linea, si avverte che le parti di essa sono irriversibili.

Inoltre, le due forme non si dispongono sullo stesso piano, ma quella del tempo è, rispetto all'altra, più fondamentale e primaria. Infatti il senso interno precede idealmente l'esterno, perché qualunque rappresentazione fuori di noi presuppone una sintesi dentro di noi. Quindi, «il tempo è la formale condizione apriori di tutti i fenomeni in genere, poiché tutte le rappresentazioni, ab-

biano o no oggetti esterni, come determinazioni dell'anima appartengono allo stato interno »[89].

L'unione dello spazio e del tempo col contenuto empirico della sensazione costituisce la prima sintesi spirituale. Come sintesi, essa è un'unità del molteplice. Se infatti noi immaginiamo astrattamente quel contenuto fuori della trama spaziale o temporale, esso non solo è privo di unità, ma non può essere neppur considerato come un molteplice. Singoli dati sensibili, presi senza riferimento a un denominatore comune, non si sommano l'uno all'altro: il 2, il 3, il 4 implicano la comune presenza a tutte le unità di un'identica coscienza; ora il tempo e lo spazio significano appunto la presenza di una coscienza sensibile ai dati dei sensi, in virtù della quale essi formano un molteplice. Non v'è dunque unità senza molteplicità, né viceversa molteplicità senza unità. Tuttavia, se noi paragoniamo la sintesi sensibile con quella intellettuale, troviamo che la prima sta alla seconda come il molteplice all'unità; in questo significato comparativo e relativo, Kant attribuisce alla sensibilità la funzione di offrire un molteplice e all'intelletto quella di unificarlo. In realtà si tratta di gradi diversi di uno stesso processo di unificazione.

L'oggetto dell'intuizione sensibile, cioè il contenuto empirico rappresentato nelle forme del tempo e dello spazio, si chiama fenomeno. Di qui il corollario che noi non possiamo conoscere sensibilmente se non i fenomeni o le apparenze delle cose, non mai le cose in se stesse. Queste ci sono precluse, pur essendo il fondamento ultimo delle loro manifestazioni in noi. E dicendo « cose in se stesse » non ci riferiamo soltanto alla fonte sconosciuta degli oggetti del senso esterno, ma anche alla fonte del pari sconosciuta dei nostri interni stati d'anima. Di noi stessi non conosciamo se non quel che appare o che si manifesta nella forma del tempo; pur essendo convinti che il manifestarsi implichi un *quid* che si manifesti, invano cerchiamo di giungere alla primaria radice del nostro essere: la forma del tempo che ci rivela a noi stessi, è anche quella che ci

[89] *Kr. d. r. V.*, Transz. Aesth., 6.

nasconde la nostra più intima essenza. Ma dicendo che possiamo conoscere soltanto i fenomeni, non intendiamo ridurre la conoscenza a un vano tessuto di sogni. Il tempo e lo spazio, per mezzo dei quali ci rappresentiamo gli oggetti, benché siano forme soggettive, pure non si esauriscono nell'àmbito dei singoli individui, ma sono comuni a tutti i soggetti, e come tali hanno una universalità e una necessità (non essendo possibile rappresentar le cose se non attraverso di essi), che sono fonti di valori oggettivi. Una singola sensazione irrelata appartiene al mondo privato di un particolare individuo ed è qualitativamente ineffabile e incomunicabile ad altri; ma la stessa sensazione collocata nello spazio o nel tempo contiene, oltre questo carattere intraducibile, un riferimento a elementi comuni e pubblici, per cui può essere individuata e comunicata. Ciò vuol dire che il tempo e lo spazio, pur soggettivi nella fonte, hanno un'efficacia oggettivante: la nozione stessa di « oggetto » non nasce che da essi.

Queste considerazioni ci portano alla seconda parte dell'« esposizione » delle idee di spazio e di tempo che Kant qualifica come « esposizione trascendentale ». A differenza della prima parte, che era intesa a dimostrare l'apriorità, la seconda tende a dimostrare l'oggettività dello spazio e del tempo. E la dimostrazione kantiana ha questo di peculiare che, invece di spiegare la funzione oggettivante delle due forme (da noi accennata per rendere più perspicua la dottrina), si limita a segnalare che su di esse sono fondate delle scienze universali e necessarie, la cui oggettività rivela indirettamente quella del loro fondamento. La geometria è una scienza che determina sinteticamente apriori le proprietà dello spazio. Quale deve essere allora la rappresentazione dello spazio perché tale scienza sia possibile? Deve essere originariamente un'intuizione: infatti da un mero concetto non si possono trarre proposizioni che vanno al di là di esso, come accade nella geometria. Ma questa intuizione dev'essere apriori, cioè deve precedere ogni percezione di oggetti, pura, cioè non commista ad elementi empirici: infatti le proposizioni geo-

metriche hanno un'universalità e una necessità inconfondibili con le mere generalizzazioni dell'esperienza [90].

Ammesso che la dimostrazione data valga per lo spazio, che dire per il tempo? Nella *Critica della ragion pura* manca un'« esposizione trascendentale » del tempo; ve n'è un cenno solo nei *Prolegomeni*, dov'è posta questa forma a fondamento dell'aritmetica. Infatti la sintesi intuitiva del numerare, dell'addizionare, è successiva; quindi si compie nel tempo. È strano che Kant non abbia ripreso questo tema nella seconda edizione della *Critica*, che è di poco posteriore alla pubblicazione dei *Prolegomeni*. Probabilmente egli non era molto soddisfatto della sua dottrina. Perplessità anche più gravi ha dovuto suscitare in lui il concetto del movimento, che, come sintesi spazio-temporale, sembrava potesse aver qui la propria sede. Un passo delle *Reflexionen* ce ne dà un suggestivo indizio: « Al principio ho dubitato, dice Kant, se il movimento appartenga all'estetica trascendentale. In seguito ho visto che esso implica un elemento concettuale » [91]. Ma anche la geometria e l'aritmetica implicano, come vedremo, elementi concettuali; forse la vera ragione dell'esclusione è stata che il movimento non è così puro o epurabile dai dati empirici come le forme geometriche o numeriche.

Esposti i punti principali della dottrina, passiamo a qualche riflessione critica, che ci permetta di precisarli e di rettificarli. V'è un dissidio latente nel pensiero di Kant, dissimulato sotto due definizioni diverse e non armonizzanti dello spazio e del tempo. Egli li considera, a volte come forme dell'intuizione, tali cioè che solo astrattamente possono essere isolate dal loro contenuto empirico, a volte come intuizioni in sé compiute. Si riproduce qui lo stesso dissidio che abbiamo constatato a proposito dei giudizi sintetici apriori, che dovrebbero essere i princìpi informatori di tutti i giudizi, e invece sono spesso considerati come una classe particolare. Per lo spazio e il tempo, la loro qualità d'intuizioni pure, separabili in atto

[90] *Kr. d. r. V.*, Transz. Aesth., 3.
[91] *Reflex.* 326 (Erdmann); A.A. 4652.

da ogni contenuto, è stata certamente suggerita a Kant dal bisogno di dare una fonte autonoma alle matematiche che sembrano scevre di elementi empirici. Di più, ha influito su di lui una preoccupazione, che ha lasciato tracce in un passo delle *Reflexionen*: « che lo spazio e il tempo sono intuizioni senza cose, significa che non sono rappresentazioni oggettive, ma soggettive » [92]. Questa esigenza di ribadire la soggettività delle due forme, anche a spese della coerenza logica della dottrina, risente di un certo psicologismo iniziale, a cui ha dato esca la polemica contro le vedute oggettivistiche dei cartesiani e dei newtoniani. Che lo spazio non sia proprietà delle cose in sé è provato per Kant dal fatto che le proprietà delle cose in sé non possono essere intuite prima della loro esistenza, cioè apriori. Ma lo spazio è intuito in questo modo; quindi l'apriorità dello spazio è per sé prova sufficiente della sua soggettività. Questa confutazione sembra implicare che l'intuizione dello spazio debba precedere ogni intuizione degli oggetti nello spazio; e di qui è facile l'illazione che essa sia qualcosa di compiuto e sufficiente.

Ma le conseguenze di tale veduta sono rovinose per l'intera dottrina. Innanzi tutto, l'intuizione dello spazio, così intesa, rischia di confondersi con l'idea innata della filosofia dommatica, che ha per l'appunto come suo carattere la compiutezza e la sufficienza originarie, indipendentemente da ogni esperienza. Come si concilia tutto ciò con la visione genetica e acquisitiva dello spazio, a cui Kant mostra di tener tanto? Fin dalla *Dissertazione*, egli afferma recisamente « che i due concetti sono senza dubbio acquisiti, non per via di astrazione dai dati sensibili (perché la sensazione dà la materia e non la forma), ma per mezzo degli atti stessi della mente che coordina i dati sensibili, secondo leggi eterne » [93]. Le due esigenze sono inconciliabili e il loro dissidio non si esaurisce nell'Estetica trascendentale, ma si trasferisce, aggravandosi, all'Analitica e alla Dialettica.

[92] *Reflex.* 402 (Erdmann); A.A. 5313.
[93] *Dissertat.*, Corollario ai nn. 14 e 15.

Vediamo come. In un passo delle *Reflexionen*, si definisce *totum syntheticum* un tutto che è formato dall'unione di varie parti, la cui esistenza è pensabile anche se non sono poste insieme; *totum analyticum* invece un tutto che forma il presupposto della connessione delle parti. Spazio e tempo, presi come intuizioni pure, sono *tota analytica* [94]; infatti gli spazi e i tempi parziali sono ritagliati nello spazio e nel tempo totale e non sussistono fuori di esso. Ma nell'Analitica trascendentale troviamo una ben differente spiegazione. Ivi leggiamo che in una grandezza estensiva (che è la stessa spazialità portata al più alto livello dell'intelletto) la rappresentazione delle parti precede e perciò rende possibile quella del tutto. Così, io non posso rappresentarmi una linea, senza tracciarla nel pensiero, cioè senza aggiungere sinteticamente parte a parte. Questa concezione, che esprime il più schietto spirito della Critica, si armonizza perfettamente con la visione genetica dello spazio, ma contrasta in pieno con l'altra che ne fa un *totum analyticum* e una intuizione pura. Inoltre, nella Dialettica trascendentale leggiamo che le così dette antinomie matematiche nascono dal falso presupposto dommatico, di considerare lo spazio e il tempo come realtà in sé compiute, e si risolvono invece col farne delle sintesi progressive, sempre in via di compiersi. Ora, la concezione del *totum analyticum* riproduce, in termini soggettivi, un errore analogo a quello dell'oggettivismo dommatico.

Noi siamo così di fronte a un'alternativa. Se prendiamo la visione genetica e propriamente trascendentale, noi possiamo spiegarci: 1) che spazio e tempo sono atti sintetici della mente e non realtà oggettive o soggettive in sé compiute; 2) che essi riuniscono insieme il carattere dell'idealità trascendentale con quello del realismo empirico, nel senso che essi sono le condizioni apriori per mezzo delle quali vediamo gli oggetti come fenomeni; cioè non sono intuizioni né oggetti intuiti, ma forme dell'intuizione degli oggetti; 3) che essi rappresentano non

[94] *Reflex.* 393 (Erdmann); A.A. 3789.

una sintesi autonoma, ma una prima tappa di un processo sintetico, che progredisce dai sensi, all'intelletto, alla ragione. Con la dottrina dell'intuizione pura, invece, noi immobilizziamo lo spazio e il tempo in ipostasi psicologiche, smarriamo in un'astratta idealità la sintesi dell'idealismo e del realismo, scindiamo i tre gradi del processo conoscitivo in tre compartimenti separati e non comunicanti.

Ma come spiegare la stessa alternativa? Il Kemp Smith, che per primo l'ha individuata esattamente, crede che si tratti della sovrapposizione di due vedute, una più primitiva e una più tardiva: la prima che fa dello spazio-tempo un apriori psicologico, la seconda un apriori logico [95]. Questa successione di momenti non è giustificata dai testi Rautiani: la visione genetica è già presente nella *Dissertazione*; e qui come nella *Critica* s'intreccia inestricabilmente con l'altra. Bisogna concludere che Kant obbedisce a impulsi contraddittori, che ostacolano e rallentano il corso del suo pensiero.

Una ulteriore conseguenza del dissidio da noi illustrato ci si palesa attraverso una famosa polemica suscitata dal Trendelenburg. Questi escogitò una ingegnosa via d'uscita dall'estremo soggettivismo kantiano, immaginando che lo spazio e il tempo potessero essere insieme caratteri soggettivi e oggettivi [96]. Il Fischer e il Caird si opposero a questa interpretazione, che presupporrebbe un'armonia prestabilita tra le cose come sono e le forme soggettive in cui sono percepite: ciò ch'è del tutto estraneo al pensiero kantiano [97]. In verità, l'antitesi del soggettivo e dell'oggettivo sussiste solo se lo spazio e il tempo son presi come intuizioni pure; invece nella visione trascendentale di essi risulta palese la loro natura sintetica di atti della soggettività nella sua funzione oggettivante. Porre, oltre questa oggettività fenomenica, un'oggettività noumenica, è contraddire apertamente all'insegnamento della Critica, e quindi andare incontro alle antinomie.

[95] KEMP SMITH, *A commentary ecc.*, p. 89.
[96] TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, 3ª ediz., p. 163.
[97] CAIRD, *op. cit.*, I, p. 307; K. FISCHER, *op. cit.*, I, p. 413.

LOGICA

La sensibilità è una facoltà ricettiva, nel significato già spiegato, che riceve le impressioni esterne o interne, modellandole nelle proprie forme. Invece il pensiero in genere è una facoltà spontanea che procede da noi, ma che esplica la sua funzione su ciò ch'è offerto dai sensi. « Senza sensibilità, nessun oggetto ci sarebbe dato, senza intelletto nessun oggetto sarebbe pensato. Pensieri senza contenuto sono vuoti, intuizioni senza concetti sono cieche. Perciò è altrettanto necessario rendere sensibili i propri concetti, cioè dare ad essi un oggetto nell'intuizione, quanto rendere intelligibili le intuizioni, cioè portarle sotto i concetti. L'intelletto non può intuir nulla e i sensi non possono pensar nulla. » [98]

Il rapporto tra i sensi e l'intelletto è quello tra contenuto e forza: non che i dati sensibili siano bruta materia; essi hanno, come sappiamo, una propria forma spaziale e temporale; ma, di fronte alla forma più alta dell'intelletto, hanno valore di mero contenuto o di materia. E il contenuto sensibile a sua volta costituisce un molteplice, la forma intellettuale una unità; quindi la stessa funzione si può esprimere anche dicendo che l'attività del pensiero consiste nell'unificare la molteplicità sensibile. Infine, un'altra differenza tra la sensibilità e il pensiero sta in ciò che la prima si esplica in modo immediato e senza riflessione, il secondo in modo mediato e riflesso, tale cioè che implica un *discursus* o un procedimento mentale per raggiungere il suo fine.

La scienza che studia il pensiero nella sua funzione unificatrice prende il nome di logica. Kant distingue una logica generale da una logica trascendentale che fa parte della *Critica*. La prima astrae da ogni contenuto del sapere e considera solo la forma logica nel rapporto delle conoscenze tra loro. La seconda invece tratta non soltanto delle leggi del pensiero per sé prese, ma anche della loro funzione apriori nella determinazione degli oggetti della conoscenza [99]. Ma in verità, questa formulazione troppo

[98] *Kr. d. r. V.*, II, Die transzend. Logik, Einleitung, I.
[99] *Ibid.*, Einl., 2.

schematica adombra appena la grande differenza delle due logiche, e fa apparire la seconda di esse come una semplice specificazione della prima. Si tratta invece di due logiche sorte da due filosofie profondamente diverse. L'una è la logica di Aristotele, che codifica i princìpi del platonismo ed ha per oggetto, non l'attività stessa del pensiero, ma il prodotto di quest'attività, cioè il sapere nella sua oggettività statica, di cui studia l'immobile struttura. L'altra è la nuova logica che scaturisce dal Criticismo e concerne l'attività mentale nella sua genesi e nella sua esplicazione oggettiva, cioè in quanto si sdoppia in un soggettivo conoscere e in un contesto oggettivo di esperienza. Kant ha falsamente immaginato che le due logiche potessero comporsi insieme come genere e specie; e questo errore l'ha tratto a servirsi della prima come di un mezzo di avviamento all'altra, e perfino come norma e criterio dell'altra, creando così confusioni ed equivoci, che spesso oscurano e deformano il suo pensiero.

La logica trascendentale, al pari del suo modello, si divide in un'analitica e in una dialettica. La prima studia gli elementi della pura conoscenza intellettuale, cioè i concetti o le categorie (analitica dei concetti) e i princìpi che ne derivano, senza i quali nessun oggetto può essere pensato (analitica dei princìpi). La seconda è una critica dell'apparenza razionale, e prende il nome di dialettica, non perché voglia essere un'arte per raggiungere tale apparenza, ma perché mostra che questa è conseguenza necessaria dell'uso della ragione portato oltre i limiti dell'esperienza stabiliti dall'analitica.

Cominciamo dall'analitica dei concetti. Poiché la funzione logica del pensiero è di unificare il molteplice o di dar forma al contenuto sensibile, il primo compito dell'analitica è di ricercare i concetti fondamentali pel cui mezzo questa funzione si articola e si esplica. Tale ricerca ha costituito per lungo tempo l'assillo di Kant, come ci risulta dai numerosi abbozzi di elenchi e di classificazioni disseminati nelle *Reflexionen*. Egli ha creduto di trovare il suo filo di Arianna partendo dall'idea che, poiché pensare è giudicare, i concetti in quistione debbono essere

racchiusi nei predicati dei giudizi. Ma i predicati sono infiniti, qualunque rappresentazione potendo predicarsi di un'altra presa come soggetto; invece i concetti da cercare, esprimendo le fondamentali articolazioni del pensiero, debbono essere in numero ristretto. Come estrarli dalla massa caotica? o meglio come contrarre quella massa di predicati in poche funzioni essenziali e bene determinate? Soccorrono opportunamente le classificazioni dei giudizi della logica formale, secondo la quantità, la qualità, la relazione e la modalità. 1) Secondo la quantità, cioè la determinazione quantitativa del soggetto in relazione al predicato, i giudizi sono singolari, particolari, universali. Ad essi corrispondono rispettivamente, nel sistema trascendentale, le categorie dell'unità, della pluralità, della totalità. 2) Secondo la qualità, i giudizi possono essere affermativi, negativi o infiniti: cioè il predicato, come nota o qualità del soggetto può ad esso essere attribuito o negato, oppure può esser negato un sol predicato con indefinita attribuzione di tutti gli altri (*A* è *B*, *A* non è *B*, *A* è non *B*). In corrispondenza si hanno le funzioni trascendentali o le categorie della realtà, della negazione, della limitazione. 3) Secondo la relazione, il predicato può essere affermato senza condizioni, nel giudizio categorico; condizionatamente, nel giudizio ipotetico; alternativamente, nel giudizio disgiuntivo, e le categorie corrispondenti sono sostanza-accidente, causa-effetto, azione reciproca. 4) Finalmente, secondo la modalità, il predicato può essere attribuito in modo problematico, assertorio, apodittico, e le categorie prendono le stesse denominazioni.

Questa tabella di categorie è stata per Kant un vero letto di Procuste. Per escogitare un'artificiosa corrispondenza tra le divisioni dei giudizi e le categorie nei singoli gruppi, egli ha dovuto innanzi tutto forzare le partizioni della logica formale, per includervi un terzo membro. Infatti, lo schema della triplicità è fuori posto in una divisione di giudizi, che dev'essere dicotomica. Solo in una logica sintetica la divisione dev'essere una tricotomia, perché deve includere una condizione, un condizionato e la sintesi di entrambi. Lo stesso Kant ha notato, senza

però trarne ulteriori conseguenze, che in ciascun gruppo, la terza categoria è la sintesi delle altre due: così la totalità è la pluralità unificata, la limitazione è la realtà specificata dalla negazione, l'azione reciproca è il nesso causale tra le sostanze, la necessità è l'esistenza che scaturisce dalla sola possibilità. Invece, nella divisione logica dei giudizi, il terzo membro sta per pure ragioni di simmetria: così p. es. il giudizio infinito non è che una sottospecie del giudizio affermativo; il singolare del particolare, ecc.

Inoltre è stato notato che la corrispondenza tra le specie dei giudizi e i gruppi di categorie rassomiglia spesso a quella che Spinoza umoristicamente istituiva tra il Cane-costellazione e il cane come *animal latrans*. Lo stesso Kant è stato a lungo perplesso sul rapporto tra il giudizio disgiuntivo e la categoria dell'azione reciproca, ed ha finito con l'escogitare un'analogia molto stiracchiata. « Bisogna notare, egli ha detto, che in tutti i giudizi disgiuntivi la sfera (cioè la quantità di tutto ciò che vi è contenuto) vien rappresentata come un tutto diviso in parti (i concetti subordinati), e le parti non sono subordinate, ma coordinate, in modo che non si pongono l'una dopo l'altra come una serie, ma scambievolmente come un aggregato. Ora una simile connessione vien pensata in una totalità di cose, dove l'una non può essere subordinata all'altra come effetto, ma è mutuamente coordinata con essa, secondo una reciprocità causale. »[100]

Gl'interpreti poi si son particolarmente accaniti contro la classificazione kantiana. Alcuni hanno notato che la quantità e la qualità dei giudizi non avevano altra affinità, fuorché nel nome, con le quantità e le qualità reali delle categorie; altri hanno sostenuto che solo le categorie di relazione meritano di essere tenute in conto; altri ancora hanno rilevato le gravi omissioni della tabella: perché escludere i fini e i valori dall'attività categorizzante? non è forse un partito preso, suggerito dal preconcetto che solo le scienze della natura diano conoscenze

[100] *Kr. d. r. V.*, Analytik der Begriffe, n. 11.

valide? Specialmente nel secolo XIX, quando le discipline storiche si solleveranno, dal grado empirico a cui le aveva condannate l'antichità, a dignità di scienze, l'omissione kantiana apparirà in particolar modo ingiusta, e si sentirà l'esigenza di costruire una tabella di categorie storiche, coordinata o sopraordinata a quella delle categorie scientifiche.

Ma bisogna essere anche più radicali nella critica della classificazione kantiana. Questa muove, come si è detto, dal presupposto di una corrispondenza tra le forme logiche dei giudizi e le forme dell'attività categorizzante. Ora, non soltanto il presupposto è falso, ma la falsità è stata implicitamente riconosciuta dallo stesso Kant, quando ha confutato la pretesa del razionalismo dommatico di trarre dai meri concetti un sapere oggettivamente valido. Si prenda p. es., l'analogia tra i giudizi e le categorie di relazione, che generalmente sembra la più incontestabile. Dire che il rapporto causa-effetto discenda dal rapporto logico tra soggetto e predicato in un giudizio ipotetico, significa ridurlo a una mera qualità analitica e concettuale, perdendone di vista la reale funzione sintetica e sperimentale. Lo stesso si dica della categoria di sostanza in confronto della determinazione categorica del predicato nel giudizio. È vero che le categorie sono formali, ma non sono mere forme logiche, staticamente concepite: la differenza tra le une e le altre è quella che corre tra la forma come attività formatrice e il mero formalismo astratto. Ma, imbevuto di formalismo wolffiano, Kant non si accorge di travasare il vino nuovo nelle vecchie botti; anzi, è così soddisfatto della sua tabella, che l'applica a tutto spiano, anche dove sarebbe meno applicabile, come nell'etica e nell'estetica. E non contento di aver ripartito le 12 categorie in quattro gruppi, egli riunisce i gruppi in due grandi classi: quella delle categorie matematiche, che comprende le categorie della quantità e della qualità; quella delle categorie dinamiche che comprende le categorie di relazione e di modalità. La differenza delle due classi sta in ciò, che la prima s'indirizza agli oggetti della percezione (pura o empirica), mentre la seconda s'indirizza

all'esistenza di questi oggetti, in rapporto tra loro (categorie di relazione) o in rapporto col pensiero (categorie modali)[101]. « Nel primo caso, noi poniamo solo alcune comuni condizioni per ogni determinazione di oggetti, in quanto appresi nello spazio e nel tempo, mentre nell'altro noi mostriamo che, affinché vi siano oggetti da noi conosciuti, debbono essere considerati come realtà permanenti, ciascuna delle quali determina tutte le altre e n'è determinata, e sta in certe definite relazioni col soggetto conoscente. Noi possiamo dire perciò che le categorie matematiche determinano l'oggetto per sé, che quelle di relazione lo determinano come esistente in un mondo reale, insieme con tutti gli altri oggetti, e quelle di modalità come esistente in rapporto col pensiero... Si dà qui un completo sviluppo: ogni categoria è momento di un processo, che comincia con un primo riferimento di un oggetto a se stesso, prosegue con la sua determinazione in rapporto a tutti gli altri oggetti e si conclude con la sua determinazione in rapporto al pensiero. »[102]

Posta la tabella delle categorie, si tratta ora di dimostrare l'apriorità delle categorie stesse e di giustificare la loro funzione oggettiva nella costruzione del sapere e dell'esperienza. La dimostrazione prende il nome di deduzione metafisica, la giustificazione il nome di deduzione trascendentale, ad analogia dell'esposizione metafisica e trascendentale dello spazio e del tempo, già fatta nella prima sezione della Critica.

1) La deduzione metafisica è la parte più facile del compito. Le categorie non possono scaturire dall'esperienza, perché questa non offre che mere connessioni empiriche, senza valore universale e necessario, e perché l'esperienza stessa che dovrebbe spiegarle, invece le presuppone come propria condizione determinante. Valgano qui le considerazioni già fatte per lo spazio e per il tempo.

2) Ben più arduo è il problema della deduzione trascendentale delle categorie, intorno al quale Kant si è a lungo

[101] *Kr. d. r. V.*, Analytik der Begriffe, 11.
[102] CAIRD, *op. cit.*, I, pp. 344, 346.

arrovellato, giungendo a darne, nelle due edizioni della *Critica*, due redazioni alquanto diverse. La parola d e d u z i o n e non deve farci cadere nell'equivoco, che si tratti di derivare analiticamente la molteplicità delle categorie dall'unità formale della coscienza; questa unità entra anch'essa in gioco, come vedremo, ma con una funzione molto diversa. Bisogna invece concepire la deduzione in un significato giuridico o forense [103], come giustificazione legale di una pretesa soggettiva. E infatti le categorie, soggettive per origine, pretendono a un valore oggettivo e scientifico. Su che cosa si fonda questa loro esigenza? Noi possiamo immaginare due vie, per le quali un concetto della mente può avere validità nel mondo reale: o il concetto si modella sulle cose, o le cose sul concetto. Ma la prima è una via cieca, perché, o si prendono le cose nel significato di « cose in sé », ed esse non hanno nessun rapporto diretto con la mente, quindi nessun potere di modellare i concetti; o si prendono come fenomeni sensibili, e da questi non può scaturire una forma universale e necessaria. Bisogna allora seguire l'altra via, cioè modellare le cose sui concetti, non certo le cose in sé, ma le cose fenomeniche, cioè dimostrare che i concetti contengono una legge apriori, che, determinando la struttura oggettiva dei fenomeni sensibili, li rende scientificamente pensabili. In questo capovolgimento del modo tradizionale di porre il problema, consiste la rivoluzione copernicana di Kant [104]: come Copernico ha spiegato che il moto apparente delle stelle fisse e del sole intorno alla terra è dato dalla proiezione del nostro moto terrestre nel cielo, così Kant raddrizza le illusorie apparenze sensibili che farebbero gravitare il pensiero intorno alle cose. Di qui l'importanza della deduzione trascendentale, a cui tocca dimostrare come intorno al principio sintetico della mente gravita tutto il sistema degli oggetti naturali dell'esperienza.

[103] A. RIEHL, *Der philos. Kritizismus*, p. 512.

[104] Green, Stirling, Alexander prendono l'immagine kantiana a contro-senso, quando dicono che il punto di vista di Kant dovrebbe essere piuttosto definito come tolemaico, perché antropocentrico.

Nella prima edizione della *Critica*, la deduzione trascendentale propriamente detta è preceduta da una deduzione psicologica, che prepara, fin dallo stadio della sensibilità, l'oggettivazione progressiva dei dati sensibili da sintetizzare. Ivi son posti tre gradi della sintesi: quello dell'apprensione, della riproduzione, della ricognizione. Il primo consiste in ciò che, dato il molteplice sensibile, i suoi elementi debbono essere abbracciati insieme, l'uno dopo l'altro, in una sinopsi. Questo raggruppamento non sarebbe possibile se noi non avessimo, nell'immaginazione, un potere di rievocare o di riprodurre quegli elementi a misura che, dopo avvertiti, scompaiono dalla coscienza sensibile immediata. In ciò consiste la sintesi della riproduzione. Bisogna infine che, nelle rappresentazioni così riprodotte, noi riconosciamo le precedenti, senza di che gli elementi da sintetizzare non sarebbero gli stessi. E questa ricognizione implica la presenza di una coscienza che, in ogni mutamento degli stati percettivi, resta sempre identica.

Questa deduzione è stata espunta dalla seconda edizione della *Critica*. E giustamente. Essa risente troppo di quel soggettivismo psicologico da cui Kant si è sforzato di liberarsi, a misura che il suo pensiero giungeva a più compiuta maturazione. Infatti essa muove dal soggetto empirico, per indicare la via che questo segue per giungere a una coscienza universale e normale, in cui finalmente si risolve. Ma l'intento della *Critica*, e della deduzione in particolare, non è di mostrare il processo psicogenetico della conoscenza, bensì di spiegare il valore oggettivo od oggettivante dei concetti, senza considerare la loro acquisizione soggettiva.

A questo scopo meglio soddisfa la forma che assume la deduzione nella seconda edizione della *Critica*. Il nocciolo della dimostrazione è il seguente. Il molteplice rappresentativo da unificare non può essere connesso nella sfera della sensibilità, che è puramente ricettiva, ma richiede un atto spontaneo, che è proprio dell'intelletto e che prende il nome di sintesi. Noi possiamo immaginare due specie di sintesi: una, mediante la quale gli oggetti sensibili sono

connessi tra loro, p. es. mediante il principio di causa; un'altra mediante la quale connettiamo le rappresentazioni di quegli oggetti in noi. La scoperta di Kant sta nell'aver visto che le due sintesi ne presuppongono una più alta e originaria, in virtù della quale noi non possiamo rappresentar nulla come connesso negli oggetti senza connetterlo in noi; quindi la sintesi mentale del molteplice è condizione apriori della reale connessione fenomenica. Come si vede, questa sintesi superiore si pone sopra un piano più elevato della soggettività empirica e dell'oggettività empirica; essa anzi ci dà il punto dell'unione e insieme del differenziamento di entrambe. Perciò il suo centro ideale non può essere né la mia personale coscienza, né un elemento oggettivo, ma una coscienza universale o normale, alla comune radice, così delle particolari coscienze empiriche, come degli oggetti rappresentati.

Si potrebbe erroneamente supporre che l'unità del molteplice che si effettua in questa coscienza sia la categoria dell'unità (la prima del primo gruppo); ma Kant avverte opportunamente che « tutte le categorie si fondano su funzioni logiche dei giudizi, nei quali è già pensata la connessione, cioè l'unità di dati concetti. Dunque quest'unità dobbiamo cercarla ancora più in alto, in ciò che contiene in sé il fondamento unitario dei concetti nei giudizi, e quindi il fondamento della possibilità stessa dell'intelletto nel suo uso logico » [105]. Per rendere sensibili queste idee un po' astruse, ricorriamo a un paragone, che non si trova nel testo kantiano, ma che giova a chiarificarlo. Possiamo paragonare le categorie alle dita, l'unità sintetica della coscienza alla mano: ora le dita sono, come le categorie, un molteplice, in quanto per mezzo di esse si articola l'unità funzionale (p. es. prensile) della mano. E il rapporto tra l'unità come categoria e l'unità come principio sintetico della coscienza è analogo a quello che corre tra un dito e la mano.

Per meglio segnalare la soggettività profonda del principio unificatore, Kant, nella seconda edizione della *Cri-*

[105] *Kr. d. r. V.*, Transz. Anal., 15.

tica, si serve oltre che del termine: *coscienza normale*, anche dell'espressione: *io penso* e dice che « l'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni. Questo atto della spontaneità io lo chiamo appercezione pura, per distinguerla da quella empirica, o anche appercezione originaria. L'unità di esso io chiamo: unità trascendentale dell'autocoscienza. Le rappresentazioni non sarebbero mie, se non appartenessero tutte a un'autocoscienza; perciò esse debbono essere conformi alle condizioni sotto le quali possono stare insieme in un'autocoscienza universale »[106]. Questo *io penso* non risulta certamente dalla forma verbale dei giudizi, e tuttavia è presente in ogni giudizio come principio supremo di connessione unitaria. Così, quando si dice: in tutti i mutamenti del mondo fisico la quantità di materia resta invariata, l'oggettività del rapporto quantitativo nasconde o dissimula la condizione soggettiva espressa dall'*io penso*; in realtà, quella permanenza si dà, in quanto i fenomeni naturali sottostanno alla condizione della mia pensabilità. Se una parte di essi si distruggesse nel mutamento, quella parte sarebbe impensabile, e perciò irreale. Si potrebbe ancora immaginare falsamente l'unità della coscienza come una vuota forma, o un recipiente destinato ad accogliere ogni contenuto. Bisogna invece pensarla non come una unità già data, ma come un principio attivo di unificazione, non come una forma irrigidita, ma come un principio formatore. In questo senso Kant distingue l'unità analitica dell'appercezione dall'unità sintetica, e fa di questa la condizione di quella. In altri termini, in tanto io riconosco l'identità o l'identica presenza della mia coscienza nella molteplicità delle mie rappresentazioni, in quanto la produco, cioè effettuo l'identificazione o l'unificazione di quel molteplice.

Dalle conclusioni dell'Estetica trascendentale poteva sembrare che il molteplice sensibile fosse già fissato e suggellato nelle forme del tempo e dello spazio; invece ora comincia a risultare che la sintesi spazio-temporale

[106] *Ibid.*, n. 16.

riceve la sua ulteriore determinazione dalla sintesi più alta della coscienza intellettuale. « Tutto il molteplice dell'intuizione sta sotto le condizioni dell'unità sintetica dell'appercezione... Così la pura forma dell'intuizione esterna, lo spazio, non è una conoscenza; essa è solo il molteplice dell'intuizione apriori per una possibile conoscenza. Ma per conoscere qualcosa nello spazio, p. es. una linea, io debbo tracciarla, e così compiere una determinata connessione sintetica del molteplice... L'unità sintetica della coscienza è dunque la condizione oggettiva di ogni conoscenza, di cui non solo io ho bisogno per conoscere un oggetto, ma sotto cui ogni intuizione deve diventare per me un oggetto. »[107]

Nell'esplicazione dell'attività della coscienza per determinare e modellare il molteplice sensibile, interviene una facoltà, che nella presentazione kantiana è alquanto oscura: l'immaginazione produttiva. Ma noi possiamo chiarificarla, sol che riusciamo a mostrare che essa sta, di fronte alla coscienza trascendentale, in un rapporto analogo a quello dell'immaginazione riproduttiva di fronte alla coscienza empirica. Nella genesi soggettiva della conoscenza, il molteplice sensibile da unificare nella coscienza empirica è in parte presentato immediatamente dai sensi, in parte rappresentato, cioè rievocato dal fondo della memoria. La facoltà rievocatrice delle impressioni ricordate è l'immaginazione, che è riproduttiva, in quanto trae alla luce quel ch'era stato già prodotto. E di una sintesi riproduttiva dell'immaginazione ha parlato Kant nella così detta deduzione soggettiva della prima *Critica*, che muove appunto dalla coscienza empirica. Ora, l'assunzione di una coscienza trascendentale, ch'è alla radice, così della coscienza empirica, come degli oggetti fenomenici, implica un analogo potere dell'immaginazione destinato a creare una sintesi figurata delle rappresentazioni e degli oggetti che ne risultano. Ma siffatta immaginazione non può essere riproduttiva come l'altra perché non presuppone un complesso di oggetti già formati

[107] *Ibid.*, n. 17.

da rievocare; anzi mira a formarli. Di qui la sua qualifica di « produttiva », che l'adegua alla produttività della coscienza trascendentale, e insieme ne fa la condizione apriori della stessa immaginazione riproduttiva. L'oscurità di Kant nel parlarne deriva in gran parte dal modo cieco e inconscio con cui essa opera, che non si lascia nettamente individuare, ma si può solo argomentare dai suoi effetti. Senza l'immaginazione produttiva infatti noi non avremmo innanzi al pensiero degli oggetti ben definiti, ma solo delle rapsodie di rappresentazioni; è essa che fonde gli elementi rappresentativi in figure vive e pittoriche. Per questo riguardo, essa ha qualche analogia con la sensibilità; pure, la sua natura è intellettuale e non sensibile, perché è il mezzo con cui la coscienza trascendentale opera sui dati della sensibilità, determinando apriori, con la sintesi immaginativa la conformità delle rappresentazioni alle proprie leggi. In altri termini, le rappresentazioni in tanto si associano e si fondono, in quanto hanno, secondo l'espressione kantiana, un'affinità e un'associabilità dipendenti dalle condizioni apriori dell'appercezione.

Concludendo il fin qui detto, i soggetti empirici e gli oggetti empirici hanno la comune radice in una sintesi originaria della coscienza normale, che rende gli oggetti pensabili, in quanto crea le condizioni della loro realtà fenomenica. Questa sintesi si articola per mezzo di un complesso di categorie, che effettuano la connessione del molteplice rappresentativo in modo da soddisfare alle esigenze unitarie della coscienza. Quasi per abbreviare la distanza tra le forme intellettuali e il materiale sensibile da unificare, Kant escogita un termine medio, l'immaginazione produttiva, che da una parte ha la funzione sintetica dell'intelletto, dall'altra aderisce alla molteplicità sensibile, e così è in grado di determinar quest'ultima secondo la legge di quella. Tra breve, noi vedremo all'opera l'immaginazione nella formazione degli *schemi* trascendentali e le categorie nella creazione dei *princìpi* che s'innestano a quegli schemi. In un certo senso, la deduzione trascendentale, avendo per fine l'oggettivazione delle forme intellettuali, dovrebbe comprendere, insieme con la parte

già esposta, anche lo schematismo e la formazione dei princìpi. Kant ha creduto, per ragioni didattiche, di distinguere queste parti dalla precedente, che, essa sola, prende il nome di deduzione trascendentale. Noi lo seguiremo nella sua divisione metodica del lavoro, avvertendo però, che v'è una continuità ideale in tutto lo svolgimento dell'Analitica. Ma già fin d'ora, dalle esposte considerazioni, scaturiscono il carattere sperimentale della nostra conoscenza e la natura fenomenica degli oggetti di essa. Come si esprime testualmente Kant al termine della deduzione: « noi non possiamo *pensare* alcun oggetto senza le categorie; noi non possiamo *conoscere* nessun oggetto pensato, senza le intuizioni che corrispondono a quei concetti. Ora, tutte le nostre intuizioni sono sensibili, e questa conoscenza, in quanto l'oggetto di essa è dato, è empirica. Ma la conoscenza empirica è esperienza. Per conseguenza, nessuna conoscenza apriori è possibile, se non di oggetti di una possibile esperienza. Vi sono due vie, secondo cui un necessario accordo dell'esperienza coi concetti dei suoi oggetti può essere pensato: o l'esperienza fa possibili questi concetti, o questi concetti rendono possibile l'esperienza. La prima via non ha luogo per le categorie e per le intuizioni pure, perché sono apriori; non resta che la seconda via: che cioè le categorie contengono i fondamenti della possibilità dell'esperienza »[108].

L'Analitica dei concetti ha dato la lista dei concetti puri (categorie) in cui si specifica l'unità sintetica dell'appercezione. L'Analitica dei princìpi studia questi concetti in quanto esplicano la loro funzione nei giudizi, cioè insegna ad applicarli ai fenomeni. Se l'intelletto è la facoltà che crea le regole, il giudizio è il potere di sussumere sotto le regole. In ogni sussunzione di un oggetto sotto un concetto, la rappresentazione del primo deve essere simile all'altro. È chiaro pertanto che debba esservi un terzo, che sia simile da un lato al concetto e dall'altro al fenomeno sensibile, per rendere possibile l'applicazione. Tale è lo *schema*, prodotto dell'immaginazione, ma più che mera

[108] *Ibid.*, n. 27.

immagine. Noi abbiamo infatti distinto un'immaginazione. riproduttiva da una produttiva: la prima presuppone gli oggetti e ne riproduce l'immagine particolare e attenuata; la seconda invece crea o costruisce al concetto la sua immagine, che è appunto lo schema: immagine generale o concettuale, che è il modello apriori di possibili oggetti della esperienza. Per es., « se io penso un numero in genere, questo pensiero è piuttosto la formulazione di un metodo per rappresentare una quantità conforme a un concetto (poniamo, 1000), che non quest'immagine stessa, che in quest'ultimo caso difficilmente potrebbe essere espressa e paragonata al concetto. Tale rappresentazione di un procedimento universale dell'immaginazione, per creare a un concetto la sua immagine, io chiamo lo schema di questo concetto ».

Ora, l'immaginazione produttiva, nel suo lavoro di schematizzazione, opera sul tempo che, come forma del senso interno, cioè come condizione della sintesi di tutte le rappresentazioni in genere, contiene un molteplice apriori nell'intuizione pura. E ogni determinazione trascendentale del tempo è in tanto simile a una categoria, in quanto è universale e riposa su di una regola apriori; ma d'altra parte, è in tanto simile a un fenomeno, in quanto il tempo è contenuto in ogni rappresentazione empirica del molteplice. Quindi lo schema del tempo è in grado di far da tramite tra il concetto e l'intuizione. Per vedere in qual modo, non abbiamo che a riprendere la tabella delle categorie e a schematizzarla in rapporto al tempo, cioè a trovare in essa le regole di una determinazione apriori dei rapporti temporali. Ne risultano così gli schemi seguenti:

Lo schema della grandezza (quantità) è il numero, come rappresentazione che compendia la successiva addizione di unità a unità.

Lo schema della qualità è il grado intensivo, cioè una produzione continua o uniforme, che riempie il tempo, e sale dallo zero o discende allo zero.

Lo schema della sostanza è la persistenza del reale nel tempo; della causalità è la successione nel tempo, in

quanto è soggetta a una regola; dell'azione reciproca è la contemporaneità della determinazione di più sostanze.

Lo schema della possibilità è l'accordo della sintesi di diverse rappresentazioni con le condizioni del tempo in genere; della realtà, è l'essere in un tempo determinato; della necessità, è l'essere di un oggetto in tutti i tempi.

Noi cominciamo così a vedere come si articola il lavoro dell'intelletto. Mediante lo schematismo, esso crea una specie d'impalcatura mentale, destinata a formar la trama di tutte le rappresentazioni. Il sistema dei princìpi deve ora completare questo lavoro, mostrando come le categorie s'innestano agli schemi, dettando un complesso di regole apriori, che servono di norma ai giudizi.

Tutti i princìpi dell'intelletto possono e debbono ridursi a quattro gruppi: 1) assiomi dell'intuizione; 2) anticipazioni della percezione; 3) analogie dell'esperienza; 4) postulati del pensiero empirico.

1) Il principio degli assiomi è: tutte le intuizioni sono grandezze estensive, tali cioè che la rappresentazione delle parti rende possibile quella del tutto e necessariamente la precede. Io non posso rappresentarmi una linea, senza tracciarla parte per parte. Così ogni fenomeno è una grandezza estensiva, in quanto non può essere conosciuto, se non mediante una sintesi successiva. Ciò vuol dire che categorie della quantità, mediante lo schema quantitativo del numero, determinano la costituzione oggettiva dei fenomeni, in modo che debba sottostare alle condizioni della numerazione o della sintesi progressiva delle loro parti. Noi possiamo dunque affermare, prima di ogni esperienza, e come condizione di ogni esperienza, che i fenomeni, qualunque sia il loro contenuto che ci sarà rivelato dall'intuizione empirica, debbono essere delle grandezze estensive. Evidentemente, gli assiomi non ci dicono nulla intorno al contenuto intuitivo, che solo l'esperienza può darci, ma determinano solo la forma che quel contenuto dovrà assumere per essere pensabile, e quindi per avere una realtà oggettiva.

2) Il principio delle anticipazioni è: in tutti i fenomeni, il reale che è oggetto della sensazione, ha una gran-

dezza intensiva, cioè un grado. Perciò tra la realtà e la negazione v'è in ogni fenomeno una connessione continua di molte possibili sensazioni intermedie, la cui differenza è sempre più piccola di quella tra una data sensazione e lo zero. La proprietà delle grandezze, secondo cui nessuna parte di esse è la più piccola possibile, costituisce la continuità di esse. Tempo e spazio son quantità continue. Kant usa il termine di « anticipazioni » per le qualità, volendo segnalare che, secondo questo principio, noi siamo capaci di determinare apriori qualcosa in rapporto a ciò ch'è puramente empirico. La sensazione non può essere certo predeterminata apriori; nondimeno noi possiamo, sotto un certo rispetto, prevedere qualcosa del suo contenuto, cioè il grado d'intensità. Così, dai gradi minori, sappiamo argomentare i maggiori: p. es., l'intensità della luce solare si può determinare anche se non ce n'è concessa la misura diretta, ragguagliandola a 200.000 volte la luce lunare.

3) Il principio delle analogie dell'esperienza è che l'esperienza è possibile solo mediante l'idea di una necessaria connessione di rappresentazioni. E poiché i tre schemi del tempo sono la persistenza, la successione, la contemporaneità, e tre sono le corrispondenti categorie, le analogie dell'esperienza sono a loro volta tre: *a*) in ogni vicenda di fenomeni, la sostanza persiste e la quantità di essa non cresce né diminuisce in natura; *b*) tutti i mutamenti avvengono secondo la legge della connessione tra causa ed effetto; *c*) tutte le sostanze, in quanto possono essere percepite simultaneamente nello spazio, sono in continua azione reciproca. Il termine « analogie » sta a designare che per mezzo delle categorie di relazione noi possiamo determinare il rapporto di un fenomeno con un altro in una serie, e non individuare il singolo fenomeno per sé. Circa l'applicazione della categoria di causalità, è stato notato che Kant, in un certo senso, capovolge la concezione di Hume: non è il *post hoc* che determina il *propter hoc*, ma viceversa. In altri termini, nel sistema dell'esperienza la successione temporale è l'espressione essa stessa di un nesso causale. Questo rapporto tra il tempo e la causalità

ha dato luogo a varie contestazioni. Nella maggior parte dei casi, si è detto, gli agenti materiali sono contemporanei degli effetti che producono, e non anteriori ad essi, come dovrebbero. Ma ciò non infirma la dottrina kantiana: posto anche che l'intervallo si riduca quasi a zero, resta sempre fermo che, dato l'un termine, tien dietro all'istante l'altro. Sono stati poi addotti, dallo Schopenhauer, esempi di seguenze oggettive, che possono esser conosciute senza legge causale, come quella delle note musicali in una melodia o quella del giorno e della notte. Ma anche in tali casi, la successione è determinata da leggi, della melodia o del movimento della terra, che implicano il riferimento alla causalità. Infine il Riehl ha mostrato la differenza che ha il fattore tempo nelle analogie dell'esperienza e nelle sintesi in genere del molteplice. Per es., se io voglio abbracciare nella mia visione un oggetto, debbo percorrerne successivamente con gli occhi le varie parti e sintetizzarle. Supponiamo invece che io segua il movimento di una nave che discende la corrente di un fiume. La sintesi temporale è diversa nei due casi, perché, nel primo, io posso indifferentemente iniziarla da un punto o da un altro dell'oggetto; nel secondo, non posso rovesciar l'ordine di essa, che ha un valore oggettivo [109].

4) I postulati del pensiero empirico sono: *a*) ciò ch'è d'accordo con le condizioni dell'esperienza è possibile; *b*) ciò ch'è d'accordo con le condizioni reali dell'esperienza (della sensazione) è reale; *c*) quello, la cui connessione col reale è determinata secondo condizioni universali dell'esperienza, è necessario. Le categorie della modalità, e quindi i postulati corrispondenti, hanno questo di particolare, che non accrescono il concetto dell'oggetto, ma esprimono solo il rapporto di esso col potere conoscitivo.

I quattro princìpi si possono formulare ellitticamente, dicendo che nel mondo *non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*. Essi si possono anche aggruppare a due a due: quelli della quantità e della qualità formano, nel loro insieme, i princìpi matematici, nel senso

[109] RIEHL., *op. cit.*, p. 552.

che pongono le condizioni apriori dell'applicazione delle matematiche al mondo della natura. Quelli di relazione e di modalità formano i princìpi dinamici. Essi non determinano l'esistenza dei fenomeni, ma solo i loro rapporti; quindi non sono costitutivi dell'esperienza, ma soltanto regolativi. I princìpi matematici pongono in essere la legge di continuità della natura, i dinamici quella di causalità o di necessità. Sommandoli insieme si riducono alla formula: tutti gli oggetti di una possibile esperienza sono, quanto alla forma, grandezze continue, quanto all'esistenza, effetti necessari.

Con la formulazione dei princìpi si chiude la parte costruttiva dell'Analitica. In essa abbiamo visto irradiarsi, come da un foco centrale, l'autocoscienza, un sistema di leggi che costituiscono le condizioni della pensabilità e insieme della realtà oggettiva del mondo fenomenico. Per mezzo di esse, l'esperienza è chiusa in una rete di rapporti necessari, in modo che, qualunque fatto nuovo si presenti, a qualunque problema dia luogo, noi sappiamo già apriori che dovrà assoggettarsi alle condizioni poste da esse, e quindi entrare a far parte di un complesso sperimentale già acquisito secondo le stesse norme. Questo sistema di leggi forma l'ossatura scientifica del mondo naturale: la sua struttura newtoniana è chiaramente visibile nei princìpi enunciati, come quello delle grandezze estensive e quello delle variazioni continue; anzi, tra le analogie dell'esperienza ve n'è una, la terza, che riproduce quasi testualmente la legge newtoniana dell'azione-reazione. Ma dire che la natura fisica kantiana coincide con quella newtoniana significa dire soltanto mezza verità: se esse si accordano nel risultato, la loro fondazione è invece molto diversa. Per Newton, la struttura scientifica del mondo oggettivo dipende dalla realtà in sé, che noi riproduciamo nelle nostre conoscenze. Per lui, come per Galileo, l'applicazione della matematica alla fisica ha per presupposto un Dio che nel creare geometrizza. Secondo Kant, invece, quella struttura è opera nostra, e nel conoscerla noi non facciamo che riconoscere ciò che noi stessi operiamo. Ma d'altra parte, l'orgoglio della creazione umana è limitato, anzi è messo in mora dal fatto che la natura così costruita

non è che fenomeno, sistema di apparenze ben connesse, mentre la realtà ultima delle cose ci è del tutto sconosciuta. E a questa, non a quella, si riferisce per Kant l'atto della creazione divina.

Abbiamo parlato della natura come sistema scientifico. Ma si può attribuire tale carattere al complesso fenomenico che risulta dagli atti sintetici della mente che fondono insieme i dati della sensibilità? Se per sistema s'intende un tutto chiuso, alla scienza e alla natura kantiana non spetta questa denominazione; anzi vedremo che la fonte principale degli errori scientifici sta nell'irrigidire le mobili e progressive sintesi dell'esperienza in una totalità chiusa, data una volta per tutte. Piuttosto che di sistema bisogna parlare di sistemazione, di uno spirito sistematico sempre aperto all'assimilazione del nuovo che l'esperienza sensibile ci offre. Dal punto di vista kantiano, il mondo fenomenico non è fatto, ma si fa, si produce incessantemente nella sintesi sperimentale, e con esso si fa la scienza, che è l'espressione in termini mentali dello stesso divenire della natura.

Il sistema dei princìpi con la sua rigidezza può dare la falsa apparenza di un eguale irrigidimento anche di ciò che in essi è compreso; ma bisogna riflettere che quei princìpi non ci danno se non l'elemento formale della sintesi, mentre il contenuto che son destinati ad accogliere è mobile e fluente. Essi possono raffigurarsi all'alveo di un fiume, la cui immobilità rende possibile lo scorrere delle acque. Ma bisogna anche aggiungere che alla falsa apparenza di rigidezza del sistema naturale ha in parte contribuito lo stesso Kant, con la sua pretesa, già da noi criticata, d'isolare la sintesi apriori dalla mobile sintesi sperimentale. Egli ha voluto vedere nella sintesi apriori una conoscenza per sé stante, invece che il principio informatore di tutte le conoscenze, e così ha comunicato al sapere scientifico quella rigidezza che era appropriata solo all'elemento formale di esso.

L'errore di Kant è chiaramente visibile nei continui sforzi ch'egli fa per allargare il dominio dei giudizi sintetici apriori, senza accorgersi che tutto ciò che essi guadagnano

come signori di una particolare provincia perdono come dominatori di tutto il regno del sapere. Così nei *Principii metafisici della scienza della natura*, egli cercherà ancora di accrescere il numero delle conoscenze apriori intorno al mondo naturale e nel *Passaggio dalla metafisica alla fisica* porterà fino all'estrema esagerazione il tentativo di deduzione aprioristica delle leggi fisiche. La sua originaria indagine formale sarà alla fine snaturata da un formalismo, che ricorderà le peggiori tradizioni della scuola di Wolff.

Col sistema dei principi siamo giunti al limite della conoscenza oggettivamente valida. « Essa, dice Kant con una certa enfasi, è un'isola chiusa in confini immutevoli. È la terra della verità, circondata da un ampio e tempestoso oceano, propria sede delle apparenze. » Tutti i concetti e i princìpi si riferiscono a dati di una possibile esperienza, senza i quali non hanno valore oggettivo, ma sono un mero gioco dell'immaginazione o dell'intelletto con le proprie rappresentazioni. I princìpi dell'intelletto non sono che meri princìpi dell'esposizione dei fenomeni [110].

Pure, porre dei limiti significa in certo modo trascenderli, perché significa vedere o intravvedere ciò che li circonda [111]. Il concetto del fenomeno richiama così quello del noumeno, della realtà sconosciuta che sta a fondamento delle apparenze. Ma parlare di realtà, anche sconosciuta, parlare di fondamento, anche inesplicabile, non è già un conoscere? È stato mosso a Kant l'appunto di essersi servito delle categorie (sostanza, causa, ecc.) al di là dei confini da lui consentiti all'intelletto, per determinare ciò che secondo lui dovrebbe sfuggire ad ogni determinazione. Per essere coerente, egli non avrebbe neppur

[110] *Kr. d. r. V.*, System der Grundsätze; Phänom. und Noum.

[111] Giova riferire a questo proposito il giudizio di Goethe: « Quando io cercavo, se non di penetrare nella dottrina kantiana, almeno di far di essa il miglior uso possibile per me, ero spesso inclinato a pensare che quell'eccellente uomo avesse un certo elemento di sottile ironia nel suo metodo. Perché, mentre in un certo momento sembrava inclinato a limitare le nostre facoltà conoscitive nel modo più stretto, in un altro momento mostrava che vi fosse un modo di superare quei limiti che egli stesso aveva posti » (cfr. CAIRD, *op. cit.*, II, p. 507).

dovuto fare il nome del noumeno. Ma l'accusa è eccessiva. Quando egli parla di realtà in sé e di fondamento sconosciuto dei fenomeni, non intende certamente far uso delle categorie di realtà o di causa, ma pone soltanto l'esigenza, in forma necessariamente vaga, di una più alta maniera di essere e di un più alto collegamento appropriati all'oggetto in questione. Una vera conoscenza di esso potrebbe darsi solo se l'uomo fosse dotato di una intuizione intellettuale, capace di cogliere nella sua essenza la realtà intelligibile; ma noi sappiamo ch'egli n'è privo e non può conoscere se non ciò che si manifesta attraverso i sensi.

Tuttavia, malgrado le esplicite dichiarazioni di agnosticismo, una parte almeno del velo è strappata. Il noumeno che inizialmente doveva essere un concetto negativo, un *Grenzbegriff*, diviene poco a poco un concetto positivo, il termine di un'apprensione intellettuale, che non ci è negata a tal segno che ci sia precluso di riconoscere la natura intelligibile del suo oggetto. Il nome stesso di « noumeno » chiaramente lo designa e lo sottrae alla totale inconoscibilità [112]. La filosofia pratica lo determinerà ulteriormente come un mondo spirituale che, pur senza essere conosciuto, dev'essere posto per rendere possibile la vita morale. La teleologia del giudizio riflettente lo porterà quasi nell'orbita della conoscenza; e solo un tenace attaccamento alla sua visione scientifica della natura impedirà a Kant di dargli pieno diritto di cittadinanza nella filosofia critica. Ma la neutralità delle prime dichiarazioni agnostiche sarà sempre più largamente intaccata.

Noi seguiremo, nei prossimi capitoli, i progressi di Kant verso la realtà noumenica. Ma fin d'ora ci chiediamo:

[112] Il RIEHL (*Philos. Kritiz.*, p. 573) afferma che « noumeno e cosa in sé non significano la stessa cosa; quello è una determinazione ulteriore di questa, aggiunta con riguardo alla filosofia pratica. K. chiama noumeno, tanto ciò che non è oggetto, ma correlato dell'intuizione sensibile, cioè cosa in sé, quanto ciò ch'è oggetto di una intuizione non sensibile; ma egli distingue il primo significato del termine come noumeno in senso negativo, dal secondo come noumeno in senso positivo, e definisce quest'ultimo come oggetto intelligibile che potrebbe essere dato a una intuizione intellettuale. Solo quest'ultimo egli considera come problematico ».

a questi progressi è forse estranea, ed anzi ostile, la *Critica della ragion pura* con le sue conclusioni limitative? Anche senza invadere per ora i confini della Dialettica trascendentale, noi possiamo, in base ai soli risultati dell'Analitica, renderci conto della strana illusione per cui Kant si preclude la conoscenza della realtà in sé nel tempo stesso che ce la rivela. Egli pretende che non possiamo conoscere se non i fenomeni. Ma la conoscenza che si esplica nella *Critica* è forse conoscenza fenomenica? o non è una forma di sapere più alta, che fonda il fenomeno? e come tale non deve procedere dalla realtà noumenica? Qualche presentimento di questa verità egli ha avuto, e non poteva non avere, nel corso delle sue meditazioni critiche. È famoso il passo in cui, parlando della rappresentazione dell'io, egli dice: « io sono conscio di me, non quale sono in me stesso, né quale appaio a me, ma solo *che* (*dass*) io sono »[113]. Per essere coerente al suo fenomenismo, egli avrebbe dovuto tener fermo il principio che io non posso conoscere di me, se non gli stati d'anima o le apparenze che si rivelano nella forma sensibile del tempo. E invece l'ammissione di una conoscenza privilegiata dell'io, che, se non giunge all'essenza, tocca l'attualità dell'esistenza, è l'implicito benché fugace riconoscimento del più alto valore dell'atto appercettivo in confronto dei suoi prodotti fenomenici. Il *che* (*dass*) del mio esistere infatti non è fenomeno, non è applicazione della categoria di realtà, perché manca il dato sensibile a cui si applichi; è coscienza intima di una realtà che si apprende in quanto si pone. Potremmo anzi dire che quel *che* è un *cos'è* (quel *dass* un *was*), se escludessimo dal *cos'è* ogni idea di essenza rigida e immobile, o di sostanza nel senso dommatico della parola. E ci par di riconoscere proprio in questa sfumatura la ragione che ha impedito a Kant di giungere fino in fondo alla nuova verità. Perché mai, noi ci chiediamo, egli ha limitato al *che* il valore dell'atto autocosciente, negando invece la possibilità di co-

[113] Anche il Kemp Smith osserva che qui Kant « si allontana dalla sua veduta ordinaria » (*op. cit.*, p. 329).

noscere l'essenza di esso, se, come s'è visto, l'essenza procede appunto dall'atto? Non v'è altra risposta se non questa: nella visione della realtà intelligibile egli è rimasto un dommatico, un wolffiano; ne ha negato la conoscibilità, ma non ne ha scalzato il concetto. Perciò non ha potuto né saputo riconoscere che il processo sintetico che scaturisce dall'autocoscienza fosse rivelatore di una nuova essenza del reale, non più statica e sostanziale, ma dinamica e spirituale.

Al termine dell'Analitica è inserita, nella seconda edizione della *Critica*, una confutazione dell'idealismo, che ad alcuni è parsa una sconfessione degli ardimenti speculativi della prima edizione, ma che invece è del più schietto spirito critico. Le due forme d'idealismo confutate sono quella « problematica » di Cartesio e quella « dommatica » di Berkeley, che sono caratterizzate, rispettivamente, nei *Prolegomeni*, come « empirica » e « mistica o illusionistica ». Il significato problematico dell'idealismo di Cartesio sta in ciò, che esso pone in quistione l'esistenza del mondo esterno, fino a che non sia certificata per mezzo dell'esperienza interna (del *cogito* e, mediatamente, di Dio). Al contrario, Kant fa valere che la realtà esterna ed interna sono sullo stesso piano e l'una non è possibile senza l'altra; quindi « la mera coscienza empiricamente determinata della mia esistenza prova l'esistenza di oggetti nello spazio fuori di me ». D'altra parte l'idealismo dommatico di Berkeley, che nega le cose materiali per sostituirvi le idee, si fonda sulla falsa veduta che fa dello spazio, non la condizione fondamentale dei fenomeni, ma un fenomeno o una proprietà delle cose. Alle due concezioni Kant oppone l'idealismo critico che, in quanto è trascendentale, è un realismo empirico. La possibilità di un ulteriore sviluppo dell'idealismo critico in un nuovo idealismo spiritualistico non è menomamente intaccata o compromessa dalla confutazione delle due forme d'idealismo soggettivo [114].

[114] Accenniamo in nota al capitolo sulle Anfibolie dei concetti di riflessione. Anfibolia è lo scambio di un oggetto dell'intelletto

DIALETTICA

L'Analitica è il regno dell'intelletto, la Dialettica quello della ragione. L'una è la logica della verità, che espone le regole apriori per la sussunzione delle intuizioni sensibili sotto i concetti puri. L'altra è la logica dell'apparenza, che svela gli errori necessari a cui la ragione va incontro, quando, abbandonando il fecondo terreno dell'esperienza empirica, pretende muoversi nell'ambiente rarefatto delle pure idee. L'illusione della ragione è quella della colomba che, sentendo la resistenza dell'aria al suo volo, immagini di spaziare liberamente nel vuoto, ignara che l'aria che l'ostacola è anche quella che la sostiene. Similmente, l'esperienza è un impedimento e insieme un sostegno al volo del pensiero.

Il criterio della distinzione tra la ragione e l'intelletto, quindi anche tra i rispettivi regni, non è ben chiaro in Kant. Sembra a volte che egli ne faccia due facoltà distinte, i cui prodotti si differenziano sotto il nome di idee (nel senso platonico) e di concetti. Ma, se ben si guarda, si trova che le idee non sono altro che gli stessi concetti, sciolti però dal loro uso empirico; perciò anche la ragione non è che l'intelletto, in quanto opera fuori delle condizioni di una possibile esperienza. Così, l'intelletto considera il mondo della natura come un'unità sintetica continuamente in via di farsi, con l'aggiunta di sempre nuovi dati offerti dall'intuizione empirica. La ragione invece lo considera come una sintesi già compiuta, dove tutte le condizioni di ogni condizionato sono presenti, e che quindi forma nella sua totalità un incondizionato o un assoluto. Evidentemente, tutte le condizioni non possono essere date in una sintesi empirica, che è successiva, e pertanto si esplica in un regresso o in un progresso indefinito da una condizione a un'altra. L'incondizionato o l'assoluto non è per conseguenza che un'idea della ragione, che trascende tutte in una volta le tappe della sintesi sperimentale.

Ma perché questo che Kant chiama « l'uso trascen-

con un fenomeno sensibile. L'errore di Leibniz è appunto di prendere la sensibilità per un intelletto confuso e i suoi oggetti per cose in sé. Locke invece cade nell'errore opposto di considerare come sensibili i concetti intellettuali.

dentale » della ragione, con un termine atto a suscitare equivoci (meglio avrebbe detto: uso trascendente), va incontro ad errori necessari? Bisogna innanzi tutto vedere che cosa Kant intende per errore. Nella sfera della sensibilità l'errore non appare: si può dire giustamente che i sensi non errano, non perché giudicano sempre giusto, ma perché non giudicano affatto. D'altra parte, neppure l'intelletto per sé erra, perché non fa che produrre dei concetti validi per una possibile esperienza. L'errore nasce dal disaccordo tra la sensibilità e l'intelletto, dalla falsa applicazione della categoria al dato intuitivo: e, poiché il giudizio è la sintesi dell'intuizione e della categoria, esso risiede nel giudizio [115]. Ma appunto perciò non si può parlare di errore in questo senso nell'uso della pura ragione, mancando l'elemento intuitivo in disaccordo con le idee; senza contare che un errore necessario non merita più il nome di errore. Piuttosto si può parlare d'illusione o di apparenza, che non dipende da un cattivo modo di ragionare, ma dall'atto stesso del corretto ragionare sopra una base priva di consistenza oggettiva. Perciò Kant ci dà una dialettica e non una sofistica della ragione, sebbene a volte egli inclini a veder nei ragionamenti dei veri e propri sofismi.

Nell'organamento della dialettica trascendentale, Kant segue un criterio artificioso e barocco, attinto alle classificazioni della logica formalistica. Come la tavola delle funzioni logiche del giudizio gli ha fornito quella delle categorie, così ora vuole che la lista dei modi del ragionamento sillogistico gli fornisca quella delle idee trascendentali. Vi sono tre specie di sillogismi: *a*) il categorico, la cui premessa maggiore implica l'affermazione di un soggetto che non sia a sua volta predicato. Una prima idea è dunque quella di un soggetto assoluto: l'anima. *b*) Il sillogismo ipotetico, la cui premessa maggiore è dubitativa, tende a una supposizione che non presupponga a sua volta nulla innanzi a sé. Ad esso corrisponde l'idea della

[115] *Kr. d. r. V.*, Transz. Dialektik. Einleitung.

totalità assoluta delle condizioni dei fenomeni, o del mondo naturale come un tutto compiuto. *c*) Il sillogismo disgiuntivo, che pone la scelta alternativa tra i membri in cui si divide un complesso, tende a un aggregato completo di essi. Di qui l'idea dell'unità assoluta delle condizioni di tutti gli oggetti del pensiero in generale, o l'idea di Dio [116].

Indipendentemente da questi schemi artificiosi, le tre idee della ragione scaturiscono in modo molto più naturale dai termini stessi del rapporto conoscitivo. Abbiamo visto che la conoscenza è una sintesi di soggetto-oggetto, tale che nessuno dei termini è conoscibile fuori dell'altro. Cioè, io non posso conoscere di me se non quello che si oggettiva nelle forme del tempo e dello spazio e nelle categorie: i miei fenomeni. Né posso conoscere del mondo naturale se non quello che appare nelle stesse forme. Invece la pretesa di conoscere i termini nel loro valore assoluto, fuori del rapporto, dà luogo, rispettivamente, a una psicologia razionale, come dottrina metafisica dell'anima, e a una cosmologia razionale, come scienza delle cose naturali in sé. E infine, l'unità trascendente, in Dio, del soggetto assoluto e dell'oggetto assoluto, dà luogo a una teologia razionale, come scienza del principio supremo della realtà.

La Dialettica trascendentale elenca e critica le illusioni che nascono dall'uso della pura ragione in queste tre scienze, per giungere a conclusioni limitative della validità di quell'uso. Ma in ciascuna di tali scienze essa pretende scoprire quattro errori o illusioni fondamentali, corrispondenti ai quattro gruppi di categorie indebitamente impiegati. L'impresa riesce a Kant con qualche stento nella psicologia razionale, dove può elencare quattro paralogismi; riesce in pieno nella cosmologia razionale, a cui la quadripartizione è appropriata, con quattro antinomie; fallisce del tutto nella teologia razionale (malgrado numerosi tentativi di cui è rimasta traccia nelle

[116] Questo terzo caso riproduce la stessa incongruenza già notata a proposito del giudizio disgiuntivo e della categoria di azione reciproca, che Kant ne fa scaturire.

Reflexionen[117]), dove Kant non può mettere insieme e criticare più di tre prove dell'esistenza di Dio.

La psicologia razionale ha per oggetto l'anima in sé, come sostanza o soggetto assoluto di tutti i suoi modi. Essa dà luogo a quattro paralogismi: secondo la quantità essa è sostanza; secondo la qualità è natura semplice; secondo la relazione è un ente personale sempre identico con se stesso; secondo la modalità è un essere ideale, che si distingue dagli altri esseri della natura per la sua immaterialità e incorruttibilità. Quanto poco quadrino questi attributi dell'anima coi rispettivi gruppi di categorie, è visibile a occhio nudo dal raffronto, senza bisogno di dimostrazione.

La natura paralogistica di queste proposizioni risulta da un unico ragionamento che si può applicare in tutti i quattro casi. Innanzi tutto, il paralogismo è una figura sofistica della logica formale, che si compendia in una *quaternio terminorum*. Ogni sillogismo, per essere valido, deve contenere tre termini, tali che il medio, essendo in rapporto coi due estremi, può istituire tra essi, che non erano immediatamente collegati, un mediato collegamento (*A* è *B*, *B* è *C*, dunque *A* è *C*). Ma, se il termine medio non è uno che in apparenza, e in realtà si sdoppia in due termini distinti, allora anche la connessione che per mezzo di esso s'istituisce è apparente, perché gli estremi si congiungono ciascuno con un termine diverso e restano separati come prima.

Ora, la forma che assumono i ragionamenti della psicologia razionale rientra nel seguente schema:

ciò che non può essere pensato che come soggetto, non esiste che come soggetto ed ed è dunque sostanza;

ma un essere pensante non può essere pensato che come soggetto;

dunque esiste anche soltanto come tale, cioè come sostanza.

Il paralogismo consiste nel doppio significato del termine *soggetto*, che nella premessa maggiore è preso come

[117] Si veda p. es. *Reflex.*, II, 573 (Erdmann).

realtà sostanziale; nella premessa minore solo come espressione dell'unità di coscienza nell'appercezione, quindi non come una reale sussistenza, ma soltanto come una forma logica per unificare il molteplice sensibile; quindi la conclusione che un tale soggetto (nel secondo senso) sia una sostanza, è un paralogismo.

Fuori delle ingombranti formule scolastiche, la confutazione di Kant si riduce a questo: io non posso, dall'unità della mia coscienza nell'atto appercettivo, argomentare l'unità e la permanenza sostanziale del mio essere, perché sono due cose diverse. Ma, espressa così, si potrebbe ribattere a Kant che sarebbe assai strana pretesa voler dedurre il concetto dommatico dell'anima-sostanza dalla premessa critica della sintesi appercettiva. Tutto si riduce a dire che la filosofia kantiana supera il dommatismo ed apre la via a una nuova concezione dell'anima come attività sintetica e progressiva. Quindi, in ultima istanza, la Critica, che vorrebbe chiudere definitivamente le porte alla psicologia razionale, non fa che chiudere una fase speculativa di essa per aprirne un'altra.

Il principio della cosmologia razionale è che, dato il condizionato, è data anche tutta la somma o tutta la serie delle condizioni da cui esso dipende. L'esplicazione di questo principio è quadripartita, secondo che si considera il mondo naturale, preso nel suo tutto, dal punto di vista della quantità, della qualità, della relazione e della modalità. L'illusione della ragione qui ci si rivela nelle antinomie a cui essa va incontro nel suo lavoro, cioè nella possibilità di opporre ad ogni tesi un'antitesi dimostrabile in modo egualmente rigoroso. Abbiamo così quattro antinomie:

1ª ANTINOMIA

Tesi: Il mondo ha un'origine nel tempo ed è chiuso in limiti spaziali. — Altrimenti, in ogni istante di tempo sarebbe trascorso un tempo infinito, cioè qualcosa che non può esser mai compiuto, perché implicherebbe un infinito regresso. Analogamente per lo spazio.

Antitesi: Il mondo non ha origine nel tempo né limiti nello spazio. — Infatti, posto che avesse origine, poiché questa è un'esistenza preceduta da un tempo in cui non era, dev'esservi stato un tempo in cui il mondo non era. Ma in un tempo vuoto non può avere origine alcuna cosa. Similmente, posto che abbia un limite nello spazio, si trova in uno spazio vuoto che non è limitato. Ma il rapporto del mondo con lo spazio vuoto sarebbe il rapporto di esso con nessun oggetto.

2ª ANTINOMIA

Tesi: Ogni sostanza composta nel mondo consta di parti semplici. — Infatti, supposto che no, tolta ogni composizione non resterebbe alcuna parte composta, e quindi nessuna semplice.

Antitesi: Nessuna cosa composta nel mondo consta di parti semplici. — Infatti, supposto che consti, poiché ogni composizione di sostanze è possibile solo nello spazio, tante parti ha il composto, di tante deve consistere lo spazio. Ma lo spazio non consta di parti semplici, bensì di spazi. E, poiché questi comprendono in sé sempre dei molteplici, cioè dei composti, i semplici in esso sarebbero composti, il che è contradditorio.

3ª ANTINOMIA

Tesi: La causalità secondo leggi naturali non è la sola da cui possano essere dedotti i fenomeni. Ve n'è necessariamente anche un'altra, mediante la libertà. — Posto infatti che non ve ne sia un'altra, ogni stato ne presuppone un altro all'infinito, e quindi v'è sempre un inizio subalterno e mai un primario, perciò nessuna completezza della serie.

Antitesi: Non v'è nessuna libertà, ma tutto avviene nel mondo secondo le leggi di natura. — Infatti, dato un inizio spontaneo, v'è uno stato del mondo che non ha un fondamento causale, il che contraddice al principio di causalità.

Tesi: Al mondo appartiene qualcosa che, o come sua parte, o come sua causa, è un essere assolutamente necessario. — Ogni condizionato infatti implica una completa serie di condizioni, fino all'assolutamente incondizionato.

Antitesi: Non v'è nessun essere assolutamente necessario, né nel mondo, né fuori, come sua causa. — Posto che vi sia, o vi sarebbe nella serie dei mutamenti un inizio senza causa, ciò che contraddice alla legge dei fenomeni: o la serie stessa sarebbe senza inizio, e, sebbene contingente e condizionata nelle sue parti, sarebbe necessaria e incondizionata nel tutto, ciò che si contraddice.

Considerando la tavola delle antinomie nel suo complesso, Kant osserva che le tesi, con le loro affermazioni, presuppongono la conoscibilità delle cose in sé: esse sono enunciate dal punto di vista del dommatismo della ragion pura. Le antitesi invece, con le loro negazioni, presuppongono che non vi siano altri esseri (come realtà in sé e non come fenomeni) che gli oggetti di una possibile esperienza: esse sono enunciate dal punto di vista dell'empirismo della ragion pura.

Inoltre, le tesi pongono una totalità limitata: un inizio del mondo, uno spazio cosmico circoscritto, una divisione limitata della materia, una limitata connessione causale, una limitata dipendenza dall'essere supremo. In questa limitatezza sta la ragione per cui il pensiero è portato ad andare oltre, come se l'oggetto fosse troppo piccolo per esso. Nelle antitesi, che pongono il carattere illimitato della totalità, nei suoi vari aspetti, l'oggetto è troppo grande per il pensiero. Dunque esso, dai due poli dell'antinomia, non è mai commisurato a un concetto dell'intelletto; dal che si può argomentare che non sia appropriato in alcun modo alla nostra capacità intellettuale.

Infine, come le categorie da cui si originano e di cui non sono che trasposizioni sopra un piano a cui non sono adatte, le antinomie possono dividersi in due gruppi. Le due prime sono matematiche, in quanto concernono

il mondo come una totalità quantitativa e qualitativa, le due ultime sono dinamiche, avendo per oggetto il termine incondizionato di una serie di condizioni.

Ora ci si domanda: è possibile una soluzione delle antinomie? una pacificazione della ragione con se stessa? È chiaro che, per Kant, una soluzione non è possibile sul piano stesso del conflitto, rafforzando gli argomenti a favore delle tesi o delle antitesi, per dare la prevalenza alle une o alle altre. Noi avvertiamo di essere in presenza di un conflitto insolubile, tale che il risorgere delle tesi eccita per contrasto le antitesi corrispondenti e viceversa, come è dimostrato anche dalla forma che assumono le rispettive dimostrazioni, presupponendo come vera l'ipotesi opposta e conducendola all'assurdo. La sola soluzione possibile non può consistere che nel provare che il conflitto è illusorio, in quanto nasce dall'illecito trasferimento, sopra un piano razionale e assoluto, di termini che hanno soltanto un limitato uso e valore empirico.

Da questo punto di vista, la soluzione delle antinomie matematiche è ben diversa da quella delle dinamiche. Quanto alle prime si può dire che, se noi avessimo a che fare con le cose in sé, il conflitto non sarebbe eliminabile, poiché, dato il mondo come un tutto, dovrebb'essere limitato o illimitato, divisibile o non divisibile all'infinito, ecc. Al contrario, trattandosi di fenomeni che, come mere rappresentazioni, non sono dati se non giungiamo alla loro conoscenza, non possiamo dire che, se il condizionato è dato, tutte le condizioni di esso sono date. Infatti i fenomeni sono, nella rappresentazione, niente altro che la sintesi empirica (nello spazio e nel tempo) e progrediscono con essa. Così il mondo non esiste né come un tutto infinito, né come finito; nel regresso empirico non v'è alcuna esperienza di un limite assoluto, ma solo uno spostamento indefinito da parte a parte, regolato dalle leggi sintetiche dell'intelletto. In conclusione, la tesi e l'antitesi delle antinomie matematiche possono esser false tutt'e due, riferendosi a un oggetto insussistente, o meglio, all'idea di un tutto, che non è se non l'ipostasi immaginaria di una serie di esperienze sempre parziali.

Nelle antinomie dinamiche invece, i termini possono esser veri tutt'e due. Infatti, il contrasto tra essi sussiste fino a che si esplica sullo stesso piano, affermando l'uno ciò che l'altro nega. Ma se si può dimostrare che l'affermazione e la negazione si riferiscono a due soggetti posti su due piani differenti, e quindi diversi tra loro, ogni conflitto svanisce. Ora, nella 3ª antinomia sono in presenza una causalità naturale per mezzo di leggi scientifiche e una causalità per mezzo della libertà. La prima vale per il mondo fenomenico e non può comportare nessuna deroga, sotto pena di compromettere tutto il sistema scientifico della natura; una causalità per mezzo della libertà è dunque esclusa dal piano fenomenico. Ma ciò non vuol dire che sia esclusa del tutto. L'idea del fenomeno richiama, come sappiamo, quella del noumeno come suo fondamento sconosciuto; e a questo più alto soggetto può bene essere appropriata una causalità per mezzo della libertà, cioè l'idea di un inizio spontaneo di una serie causale. Lo stesso si può ripetere relativamente all'essere incondizionato e alla serie subalterna delle condizioni. Quell'essere non potremo mai incontrarlo sul piano dei fenomeni, ciascuno dei quali rimanda all'altro in un regresso indefinito, secondo la legge della sintesi graduale dell'appercezione; ma può ben essere il centro o il vertice di un mondo noumenico, retto da una diversa legge.

Noi diciamo dunque che la tesi e l'antitesi possono essere ambedue vere; non diciamo però che *sono* senz'altro vere. Una tale asserzione implicherebbe una nostra conoscenza del mondo noumenico, che invece ci manca. Ma se, in base a considerazioni diverse da quelle teoretiche, noi avessimo la certezza che la costituzione del mondo noumenico esige una causalità per mezzo della libertà e un essere incondizionato, allora la mera possibilità di una soluzione dell'antinomia si convertirebbe in una convinzione più profonda. Ora, come vedremo, il mondo noumenico è quello della vita morale, inesplicabile senza una causalità libera e un Dio giudice e rimuneratore; quindi la nostra certezza di una composizione dell'antitesi assume il valore di una persuasione morale.

È questo il punto in cui l'etica kantiana s'innesta alla dottrina della conoscenza.

Tra l'una e l'altra non v'è una continuità ininterrotta, né un progresso lineare; ma v'è un arresto e una ripresa, un progresso a salti. La vita morale implica la limitazione della conoscenza; essa s'inizia al punto in cui la ragione teoretica cede i suoi diritti. Ma non senza che quest'ultima, nell'eclissarsi, abbia mandato un ultimo bagliore di luce e segnato la traccia del nuovo cammino. È suo merito infatti aver concepito la possibilità feconda di uno sdoppiamento di piani, fenomenico e noumenico, del reale, e per conseguenza di una conciliazione dell'antinomia, che la moralità praticamente conferma. Qui, come da per tutto, essa sorpassa i limiti che si è imposti.

Da un punto di vista storico, l'antinomica della ragion pura ha una grande importanza. Come abbiamo già visto, fin dall'ultima fase del periodo precritico, Kant ha avuto chiara nel suo pensiero l'idea delle antinomie, e questa gli ha dato una spinta decisiva per entrare nel criticismo. Se lo spazio e il tempo, considerati come realtà oggettive e noumeniche, danno luogo a insuperabili contrasti, il solo mezzo per uscire dall'intrigo è di far di essi delle idealità soggettive, aventi un mero uso empirico. Chi ben guardi, troverà che la soluzione delle antinomie matematiche ci riporta alle premesse dell'Estetica trascendentale e riepiloga le tappe del cammino percorso da Kant. All'importanza retrospettiva delle prime antinomie fa riscontro l'importanza prospettica delle ultime. Esse segnano le tappe del nuovo cammino da percorrere, indirizzando il progresso speculativo di Kant sulla via della moralità. Si può dire che, nel loro insieme, come epilogo e come prologo, attraversano, a guisa di una corrente vivificatrice, tutta la vita mentale di Kant e sono fattori dominanti del suo progresso. Sotto questo aspetto, la dialettica trascendentale ha avuto veramente, e nel miglior senso, un'efficacia dialettica sul suo autore.

Ma, se prendiamo la stessa dialettica nei suoi statici risultati, dobbiamo formulare su di essa un ben diverso giudizio. Kant ci appare impigliato, per dirla con Bruno,

nel « genio dell'opposizione », e se ne libera per mezzo di scappatoie, più che di vere e proprie soluzioni. Si può innanzi tutto osservare che lo stesso Kant, che nel saggio della fase precritica sulle grandezze negative, aveva intuito l'idea di un'opposizione reale di valore diverso dalla mera contraddizione logica, ora che si trova in presenza di opposizioni di tal natura, pretende risolverle coi vecchi criteri della logica formale che ha già sconfessati e confutati. Nella sua soluzione delle antinomie, infatti, egli prende le opposizioni per contraddizioni e si sforza di dirimerle negandone la contraddittorietà. Una più profonda coscienza che, come antitesi reali, dovevano comportare una soluzione diversa da quella della logica formale, avrebbe potuto portare Kant a una composizione veramente dialettica di esse. Il principio sintetico della sua filosofia, che gli si era fugacemente rivelato nella constatazione della struttura triadica delle categorie, gl'indicava la via regia della soluzione dei contrasti. Egli non aveva bisogno di eludere il conflitto tra l'infinito e il finito spaziale, tra l'eterno e il temporaneo, tra il semplice e il complesso qualitativo nelle antinomie matematiche. La vera soluzione stava nell'unità sintetica degli opposti: nell'infinito o indefinito che si definisce nella sintesi sperimentale, nell'eternità che si scandisce nel ritmo del tempo, nella divisibilità della materia, che si limita con l'assunzione di enti (atomi, elettroni, sub-elettroni, ecc.) che le esigenze scientifiche pongono di volta in volta come ultimi termini nel regresso analitico.

E similmente, nelle antinomie dinamiche, egli non aveva bisogno di togliere la presunta contraddizione con uno sdoppiamento di piani della realtà, che ribadiva il vecchio significato dommatico del determinismo causale, mentre il determinismo da lui stabilito procedeva da un'esigenza spontanea e autonoma del pensiero scientifico. Così, invece di assumere una causalità fenomenica e una libertà noumenica, egli avrebbe potuto vedere nella prima la manifestazione della seconda, nel determinismo l'attività spontanea dell'auto-determinazione. A questo risultato anche lui è finito col pervenire, ma attraverso un

dedalo di vie traverse, che hanno attenuato e impedito la piena visione della meta, e mediante una sconfessione dei valori teoretici, che è stato costretto a cancellar di nuovo punto per punto. Lo stesso si dica dell'incondizionato rispetto alla serie delle condizioni. Non c'era bisogno di cercarlo fuori di essa; anzi, a volerlo cercar lì v'era rischio di trovare qualcos'altro: il vecchio incondizionato della metafisica dommatica; nel modo stesso che la libertà fuori del determinismo non poteva essere che il mero *arbitrium* del dommatismo scolastico. E noi vedremo infatti che il Dio kantiano esula dallo spirito del criticismo; e se la libertà vi rientra, non è certo per la dottrina che ne fa un mero postulato della ragion pratica, ma per la spiegazione che Kant ne dà come di un'attività autonoma, che nulla ha in comune con la natura del « postulato ».

Dicevamo in precedenza che, nelle antinomie, le tesi rappresentano il punto di vista del razionalismo dommatico, le antitesi quello dell'empirismo. Riassumendo ora le nostre critiche delle soluzioni kantiane, possiamo dire che in queste ultime il razionalismo e l'empirismo non appaiono veramente superati, ma contrapposti l'uno all'altro come posizioni mentali ancora valide, ciascuna al proprio livello. Nelle tesi dinamiche, il dommatismo della pura ragione si trasferisce nel noumeno e lo rende statico e rigido, impedendogli di fecondare il sottoposto mondo fenomenico; nelle antitesi corrispondenti, l'empirismo precritico riprende i suoi diritti, come se i fenomeni fossero entità empiriche per sé valide e non fossero attraversati dall'attività sintetica dello spirito. Si riproduce così, al termine della *Critica della ragion pura*, quella divisione che abbiamo già notato e criticato all'inizio di essa, tra le varie classi di giudizi.

5) La teologia razionale forma l'ultima parte della Dialettica trascendentale. Essa comprende l'esposizione e la critica delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, classificate in tre gruppi: ontologica, cosmologica, fisico-teleologica. Sono le stesse dimostrazioni già accennate nello scritto

precritico *Sull'unico argomento*, riprese ora in più maturo esame, alla luce dei risultati della *Critica*.

La prova ontologica conclude l'esistenza dall'essenza di Dio, espressa nel concetto di un essere che compendia in sé tutte le perfezioni, dalle quali non potrebb'esser tolta, senza contraddizione, l'esistenza reale. Ma, poiché ogni proposizione esistenziale è sintetica — obietta Kant — come si può dire che il predicato dell'esistenza non possa esser tolto senza contraddizione? L'esistere non è un predicato, non è una proprietà o una qualità che si aggiunga al concetto di una cosa. Esso è solo la posizione di questa cosa con tutti i suoi predicati. Cento talleri reali non contengono, quanto al concetto, niente di più di cento talleri possibili. È vero che il concetto di un essere supremo è, sotto molti riguardi, una utilissima idea; appunto perché è un'idea, è impossibile che per mezzo di essa si arricchisca la nostra conoscenza di ciò che esiste. La ricchezza che essa ci dà è simile a quella che potrebbe procurarsi un commerciante aggiungendo degli zeri alle sue somme.

La prova cosmologica muove dalla premessa che, se qualcosa di contingente esiste, deve esistere anche un essere necessario, altrimenti la serie dei contingenti si estenderebbe all'infinito, senza alcun fondamento stabile. Ora, poiché io ho coscienza almeno della mia esistenza come essere contingente, debbo argomentarne l'esistenza di Dio. La premessa minore contiene un'esperienza; perciò la prova non è puramente apriori; ma d'altra parte si distingue dalla prova fisico-teleologica, perché non contiene osservazioni particolari sulla natura del mondo sensibile, ed enuncia un mero rapporto di causa-effetto. Kant obietta che la presunta impossibilità di un'infinita serie di condizioni è infondata. Contraddice forse alle condizioni dell'esperienza? Anzi, è conforme ad esse, perché l'esperienza si esplica appunto in un indefinito regresso da condizionato a condizione. Ciò che dà un'apparenza probativa all'argomento cosmologico è la dissimulata intrusione, in esso, di quello ontologico. Ivi si presuppone infatti che il concetto di un essere della più alta realtà soddisfac-

cia al concetto dell'assoluta necessità di esso; una proposizione che l'argomento ontologico implicava, e che la prova cosmologica assume a suo fondamento, mentre sembrava che volesse evitarlo.

Infine, la prova fisico-teleologica conclude dall'ordine, dall'unità, dall'armonia della natura, l'esistenza di un creatore dotato di suprema saggezza e bontà. Ma dagli effetti non si può argomentare che una causa proporzionata. Come si misurerà questa proporzione? E non sarebbe più lecito concludere l'esistenza di un architetto dell'universo piuttosto che di un vero e proprio creatore? Anche qui dunque, per rendere l'argomento probativo, bisogna che si introduca di nascosto la prova ontologica, che deduce da pure premesse concettuali, l'onnipotenza e l'onniscienza divina. Tuttavia, contro l'argomento fisico-teleologico Kant è assai meno reciso che non contro gli altri: per il fatto stesso che ha un carattere meno rigoroso, esso offre minor presa alle armi della Critica; e d'altra parte le sue considerazioni teleologiche e armonistiche appagano alcuni bisogni pratici dello spirito umano, sì che, se non a titolo di dimostrazioni stringate, possono valere almeno come elementi complementari di una convinzione di altro genere dell'esistenza divina.

La confutazione kantiana investe egualmente la teologia deistica e quella teistica. Non resta, per Kant, altra via di uscita possibile che una teologia morale. Gli ordinamenti morali del mondo non sono stati posti per mezzo della natura, ma per mezzo del volere. Questo, come s'è già veduto nella soluzione delle antinomie, c'introduce in una sfera noumenica, governata da leggi diverse da quelle che reggono i fenomeni. Ivi può trovare il suo appagamento l'ideale supremo della ragione, di una provvidenza, di una sapienza e di una bontà incarnata in una esistenza superiore. La *Critica della ragion pura* perciò è ben lontana dal negare l'esistenza di Dio; essa nega solo la conoscenza teoretica di essa; ma, riconoscendo il valore dell'ideale razionale del principio divino, apre in pari tempo la via a una fondazione diversa della sua validità.

Le obiezioni che possiamo fare alla critica teologica kantiana sono del tutto analoghe a quelle che abbiamo già fatto alla dottrina delle antinomie. La confutazione delle prove dell'esistenza di Dio scalza, sì, le prove, ma lascia intatto il concetto dommatico del divino e finisce col reintrodurlo, per vie diverse, nella realtà. Empirismo e razionalismo sono ancora una volta alle prese, senza una mediazione sintetica. Quando Kant afferma che l'esistenza è una posizione e che un giudizio esistenziale è un giudizio sintetico, la cui validità è soggetta alla condizione che la cosa esistente ci sia data nell'intuizione sensibile, egli ragiona da empirista. Un fautore della teologia razionale potrebbe con pieno diritto replicare che l'esistenza di Dio ch'egli vuole argomentare o dedurre non ha nulla in comune con l'esistenza empirica che si manifesta nelle forme dell'intuizione, ma è un'esistenza superiore, fuori di questi limiti, adeguata all'oggetto o al soggetto divino. Ma d'altra parte, il Dio che Kant reintegra attraverso la teologia morale, è lo stesso Dio del razionalismo dommatico, la cui natura trascendente non è stata per nulla scalzata dalla confutazione delle tre prove. Egli ha solo tagliato la via che conduce a lui e che era anche un mezzo per attrarlo nell'orbita della ragione; così l'ha lasciato in un isolamento più completo di quello in cui era il Dio del dommatismo religioso. Ancora una volta, Kant non ha visto che la sintesi dell'empirismo e del razionalismo implicava una diversa concezione, dinamica e attiva, della divinità, quindi un diverso significato dell'esistenza divina: non predicato concettuale, non posizione empirica, ma auto-posizione, essenza che si manifesta, ideale che si realizza.

Tuttavia, un limitato riconoscimento dei valori positivi della ragione emergenti dal Criticismo non manca nelle ultime pagine della Dialettica trascendentale. Noi ci siamo soffermati particolarmente, seguendo il nostro autore, sugli aspetti negativi e polemici di questa Dialettica: sui paralogismi, sulle antinomie, sulle prove infondate del divino a cui dà luogo l'uso della ragione sciolto dalle condizioni di un'esperienza possibile. Ma nel tempo

stesso abbiamo visto che, al termine di ogni confutazione, sorgeva qualche istanza positiva, atta a confermare parzialmente ciò che veniva invalidato. Le prove a favore di un'anima razionale, semplice, incorruttibile, possono essere, e sono, dei paralogismi; ma la rivelazione immediata di me stesso nell'autocoscienza, di un me diverso dal mero fenomeno, sfugge dalle maglie della critica contro la psicologia razionale. La cosmologia può anch'essa dar luogo a conflitti della ragione con se medesima, che sembrano insanabili, ma che offrono anch'essi uno sbocco verso una realtà noumenica, che, attraverso la sua realizzazione etica, mostra già una fisionomia spirituale. Le prove della teologia possono essere fallaci, ma l'ideale della ragion pura a cui esse tendevano emerge intatto dalla critica. Tutto ciò vuol dire che gli errori e i sofismi razionalistici non intaccano l'esigenza più profonda che si racchiude nella natura delle « idee » della ragione. Lo stesso Kant riconosce che, giustamente comprese, come pure idee, che non sono oggetti, ma esistono solo nella nostra mente, esse perdono l'apparenza di oggettività senza perciò diventare vani fantasmi. Esse non cessano di essere princìpi che esprimono ed esigono il concetto dell'unità. Solo che i loro oggetti non sono cose, ma le nostre conoscenze e le nostre volizioni delle cose. E l'unità che esse esigono non si riferisce all'esistenza oggettiva, ma alla nostra scienza e alla nostra prassi; quindi è un'unità soggettiva, che perciò pretende non meno a un valore necessario. I princìpi la cui validità è soggettiva sono da Kant chiamati massime. Come tali valgono le idee, dopo che hanno perduto l'apparenza di un'esistenza oggettiva. Le massime non sono princìpi costitutivi, ma regolativi dell'esperienza. Ciò che esse pongono non è un oggetto, ma solo un fine, un compito, che come tale appartiene alla scienza.

Questa limitazione del valore delle idee dipende dal fatto che Kant ha già monopolizzato a favore delle scienze della natura tutti i valori oggettivi della conoscenza. Ma non è meno importante, almeno come documento dello sforzo mentale di Kant, che egli abbia creato questo nuovo sbocco all'impeto speculativo della ragione. E l'im-

peto è tale che lo sbocco si andrà in seguito ampliando. Anche a prescindere dalle esigenze speculative insite nei problemi della ragion pratica, noi troveremo, nella *Critica del giudizio*, una dottrina del « giudizio riflettente » che si riallaccia a quelle delle « idee regolative » della ragion pura, ma ne estende la sfera, e le rende più concrete e dinamiche, pur lasciando un limite residuale del loro valore. Di fronte allo statico mondo della scienza e dei suoi fenomeni, che non comporta rivelazioni nuove, e i cui confini sono stati rigidamente fissati dall'Analitica, questo mondo nuovo che emerge poco a poco e s'ingrandisce, scalzando i limiti provvisori che gli sono stati imposti, ci palesa qual è la direzione verso cui tende con maggior forza il pensiero di Kant, e tenderà poi il pensiero post-kantiano.

La *Critica della ragion pura* si chiude con una dottrina del metodo, che è la parte più debole e impersonale di tutta l'opera. Poiché non è possibile un'applicazione incondizionata delle facoltà conoscitive, il primo compito di una dottrina del metodo è duplice: escludere tutti i punti di vista che implicano un falso uso della ragione e porre i princìpi di un corretto uso. Sotto il primo aspetto, la metodologia è una disciplina (negativa) della ragione, sotto il secondo un canone.

La disciplina limita la ragione nel suo uso dommatico. E poiché il dommatismo razionalistico, da Cartesio in poi, ha preso per modello le matematiche, Kant trova qui l'opportunità di ribadire la tesi del suo scritto precritico sulla fondamentale differenza del metodo matematico da quello filosofico. La filosofia fa un uso discorsivo della ragione mediante concetti, la matematica un uso intuitivo mediante costruzione di concetti. Nessun concetto apriori, all'infuori di quelli delle matematiche, può essere definito; e d'altra parte nessuna verità in filosofia ha un carattere assiomatico, ma tutte hanno bisogno di dimostrazione.

La negazione del metodo dommatico può sembrar che accrediti un metodo polemico o un metodo scettico della ragione. Così, di fronte all'alternativa tra spiritualismo e

materialismo, tra teismo e ateismo, se la ragione prende decisamente una parte, è dommatica; se ne attacca una delle due è polemica; se si mantiene neutrale è scettica. Kant rifugge così dal dommatismo, come dal polemismo e dallo scetticismo; il suo vero punto di vista, come risulta assai debolmente da questa sezione metodologica, ma con maggior chiarezza da tutto il contesto dell'opera, è il criticismo.

Un elemento positivo nuovo della sua metodologia emerge soltanto dal « canone ». Questo comprende i princìpi apriori del retto uso della ragione. Ma, poiché come s'è visto, è impossibile l'uso speculativo della ragione, non v'è un canone della ragione teoretica, ma solo della ragion pratica. Il valore delle affermazioni metafisiche intorno a Dio, alla libertà, all'immortalità, non è teoretico, bensì pratico: non è un opinare, né un sapere, ma un sentirsi moralmente certi, e un regolarsi nelle proprie azioni secondo questa certezza.

Una terza sezione della metodologia è l'Architettonica della ragion pura, intesa come organamento sistematico delle nostre conoscenze. Il sapere si divide in istorico e razionale, secondo che procede da fatti o da princìpi. E la conoscenza razionale si distingue in filosofia e matematica, rispettivamente per concetti e per costruzioni di concetti. La filosofia tende alla conoscenza della natura e della libertà, della legge naturale e della legge morale; quindi dal punto di vista del suo oggetto si distingue in una filosofia della natura e in un'etica. Dal punto di vista dei princìpi, essa si distingue ancora in pura ed empirica, la prima delle quali prende il nome di metafisica (donde, una metafisica della natura e una metafisica dei costumi). Da questa si differenzia la Critica, che vuol essere soltanto una propedeutica. Su questa limitazione del valore della Critica torneremo in seguito.

Infine, l'ultima parte della metodologia tratta della storia della ragion pura. Le ricerche sulla ragione, compiute nel corso della storia, possono essere raggruppate sotto tre punti di vista: con riferimento all'oggetto della conoscenza razionale si distinguono in sen-

sualistiche ed intellettualistiche; con riferimento all'origine, in empiristiche e noologistiche; con riferimento al metodo, in dommatiche, scettiche e critiche.

6.

LA METAFISICA

Secondo le conclusioni della *Critica*, non dovrebb'esser possibile altra metafisica, se non quella dei fenomeni, che sono i soli oggetti conoscibili. E, poiché l'Architettonica distingue gli oggetti naturali da quelli morali, la Metafisica dovrebbe dividersi in due branche: Metafisica della natura e Metafisica dei costumi. Ma lo stesso Kant ha spezzato il parallelismo della sua partizione: la moralità non si pone sul piano fenomenico, bensì sul piano noumenico, se non teoreticamente, almeno praticamente. Quindi la Metafisica dei costumi, che secondo l'Architettonica dovrebb'essere coordinata a quella della natura, è in realtà sopra-ordinata ed apre la via a un progresso speculativo che smentisce il rigido fenomenismo della Critica.

Questo sviluppo appare a noi, che possiamo valutare l'opera kantiana nel suo complesso e nella sua genesi, tutt'altro che impreveduto. Studiando la *Critica della ragion pura*, abbiamo visto infatti che da essa emerge una forma di conoscenza più alta di quella scientifica, che dovrebb'esser la sola forma oggettivamente valida: ed è appunto la conoscenza che fonda il fenomeno e la scienza che lo contempla, e che, come tale, non può scaturire se non dal noumeno. La metafisica post-kantiana realizzerà questo progresso, innestandosi, non alle conclusioni limitative della *Critica*, ma al procedimento stesso del Criticismo. Essa sarà una metafisica del conoscere, cioè della sintesi conoscitiva nel suo spiegamento. Ma Kant è riluttante a battere la nuova via da lui aperta; i primi tentativi di Fichte in questo senso lo spaventano, sì ch'egli ripiega sulla posizione formalistica, che fa della

Critica una mera propedeutica del sapere scientifico, e non una scienza, né tanto meno una metafisica.

I suoi *Fondamenti metafisici della scienza della natura* del 1785, scritti prima che le meditazioni sulla moralità e sulla teleologia lo avessero spinto verso il vietato mondo noumenico, ribadiscono il rigoroso fenomenismo delle conclusioni critiche. Essi non fanno che sviluppare e specificare il sistema dei princìpi naturali tracciato nell'Analitica trascendentale. Ma le successive scoperte da lui compiute nel campo dell'etica e della teleologia, e l'esempio stesso dei suoi continuatori che non poteva mancare d'influenzarlo, malgrado ogni riluttanza, gli hanno fatto infine balenare la possibilità di un diverso « inizio » della metafisica, procedente non dalle conclusioni della Critica, ma dal principio informatore di essa, cioè dalla sintesi dell'appercezione. Il più strano è che i due opposti indirizzi si sono sovrapposti senza elidersi nel suo pensiero. Infatti, nell'*Opus postumum*, che è l'ultima opera di Kant, noi li troviamo coesistenti e, quel ch'è peggio, senza nessuna coscienza, nell'autore, del loro contrasto. Questa mancanza di discriminazione può essere spiegata solo col diminuito vigore mentale del vecchio Kant, di cui l'*Opus postumum* offre anche altre numerose prove.

Per seguire l'ordine genetico della metafisica kantiana, noi dovremmo esporre qui, al seguito della *Critica della ragion pura*, i *Fondamenti metafisici* e differire l'esposizione dell'*Opus postumum* dopo quella delle altre due *Critiche*. Ma preferiamo anticiparla, data l'affinità dei due saggi metafisici e l'opportunità, che una trattazione più fusa ci offre, di osservare lo sdoppiamento e la sovrapposizione dei due temi speculativi.

I *Fondamenti metafisici* non sono che una parte sola di quella metafisica della natura che l'Architettonica lasciava presentire e che doveva comprendere un'ontologia, una fisiologia (fisica e psicologica), una cosmologia e una teologia naturale. In essi è soltanto disegnato il sistema degli elementi naturali, al quale Kant si proponeva di far seguire una spiegazione del

sistema del mondo e della genesi del sistema planetario. Molto probabilmente, egli avrebbe ripreso e ampliato la sua teoria astronomica del periodo precritico; ma la composizione delle altre due Critiche lo distolse da quel programma di lavoro.

Il proposito dei *Fondamenti metafisici* è di estendere la conoscenza apriori della natura già iniziata col *Sistema dei principii* dell'Analitica trascendentale. Abbiamo visto che, durante la redazione della *Critica*, egli era stato qualche tempo in dubbio, se dovesse includere tra le forme apriori, insieme con lo spazio e col tempo, anche il movimento, e che aveva finito per escluderlo, come un concetto non abbastanza puro. Questo scrupolo formale vien meno nella preparazione della nuova opera, che ha per oggetto il movimento, come ulteriore specificazione fisica dei princìpi apriori dell'intelletto. Quindi esso è considerato sotto quattro aspetti, corrispondenti ai quattro gruppi delle categorie: 1) come un puro *quantum*, secondo la sua composizione, senza considerare la qualità del mobile; e la scienza che lo studia si chiama foronomia (noi oggi diremmo cinematica); 2) come qualità appartenente alla materia a titolo di originaria forza motrice; donde la dinamica; 3) come relazione tra le parti della materia in moto; donde la meccanica; 4) come in rapporto col modo di rappresentarlo, e cioè come fenomeno dei sensi esterni; donde la fenomenologia [118].

Per la *foronomia*, la materia è ciò ch'è mobile nello spazio. E lo spazio, ch'è mobile anch'esso, si chiama materiale o relativo; quello in cui ogni movimento dev'essere pensato, e che perciò è immobile, si chiama puro o assoluto. Il principio fondamentale della foronomia è che ogni movimento, come oggetto di una possibile esperienza, può essere considerato come movimento del corpo in uno spazio in riposo o come riposo del corpo e movimento dello spazio in direzione opposta e con eguale velocità [119].

Per la *dinamica*, la materia è il mobile, in quanto riempie uno spazio. Riempire uno spazio significa resi-

[118] *Metaphysische Anfängsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede.

[119] *Ibid., Phoronomie*, Grundsatz.

stere ad ogni mobile che, mediante il suo movimento, si sforza di entrare in quello stesso spazio. Uno spazio che non è riempito è uno spazio vuoto.

Ora la materia riempie uno spazio, non mediante la sua nuda esistenza, ma mediante due particolari forze motrici, l'attrazione e la repulsione. Forza di attrazione è quella forza motrice per cui una materia può esser causa di avvicinamento di altre ad essa, o, ciò ch'è identico, resiste all'allontanamento di quelle. Forza di repulsione è all'opposto quella per cui una materia può allontanarne altre da sé (o resistere all'avvicinamento di esse).

La materia riempie lo spazio mediante le forze repulsive di tutte le sue parti, cioè mediante la propria forza espansiva (*Ausdehnungskraft*), che ha un certo grado, e che è più familiarmente nota col nome di elasticità.

La possibilità della materia richiede il concorso di tutt'e due le forze fondamentali. Infatti, senza la forza attrattiva, con la sola forza repulsiva la materia si diffonderebbe all'infinito nello spazio, raggiungendo un'estrema rarefazione. Ma con la pura forza attrattiva, senza la repulsiva, non sarebbe neppur possibile una materia, perché le parti si concentrerebbero in un punto solo, e lo spazio resterebbe vuoto, per una ragione opposta al caso precedente [120].

Per conseguenza si ha: 1) una forza attrattiva; 2) una forza repulsiva; 3) una limitazione dell'una per mezzo dell'altra: ciò che corrisponde al grado del riempimento dello spazio, secondo le categorie della qualità: affermazione, negazione, limitazione [121].

Nella *Meccanica* si considera la forza motrice di una materia, in quanto si comunica a un'altra. La quantità della materia è la massa del mobile in un determinato spazio; e la massa può essere misurata solo mediante la quantità di movimento.

Le tre leggi fondamentali della meccanica sono: 1) in tutti i mutamenti della natura corporea, la quantità di

[120] *Ibid.*, Lehrsätze 1-5.
[121] *Ibid.*, Allgem. Zusatz zur Dynamik.

materia resta la stessa, senza accrescersi, né diminuirsi; 2) ogni mutamento della materia ha una causa esteriore (ciò ch'è una formulazione più generale della legge d'inerzia); 3) in ogni partecipazione di movimento, l'azione e la reazione sono eguali. Queste leggi sono evidentemente delle specificazioni delle tre categorie di relazione: sostanza, causalità, azione reciproca [122].

Per la *fenomenologia*, la materia è il mobile, in quanto può essere oggetto di esperienza. Si danno anche qui tre leggi, corrispondenti alle tre categorie della modalità (possibile, reale, necessario): 1) il movimento retto di una materia in rapporto a uno spazio empirico è, in confronto dell'opposto movimento dello spazio, un predicato meramente possibile; 2) il movimento circolare di una materia è, in confronto dell'opposto movimento dello spazio, un predicato reale di essa; 3) in ogni movimento di un corpo, che in rapporto a un altro è considerato come motore, è necessario un eguale ed opposto movimento di quest'ultimo [123].

Si può facilmente osservare in quest'opera, a volte l'ingegnosità, a volte (come nella fenomenologia) l'artificiosità dell'applicazione della tabella delle categorie.

Passiamo ora all'*Opus postumum*. La pubblicazione di quest'opera in forma molto imperfetta, fatta dal Reicke nel 1882, suscitò una viva polemica tra il Fischer e il Krause. Quest'ultimo, prendendo troppo alla lettera una dichiarazione del vecchio Kant che l'opera fosse il suo capolavoro, ne fece una sopravvalutazione, che suscitò un'opposta svalutazione del Fischer. Rileggendola a mente serena nell'accuratissima edizione dell'Adickes, noi non possiamo fare a meno di ricordare il *Tantalische Schmerz*, il supplizio di Tantalo che Kant diceva di soffrire nello scriverla, per l'incapacità di stringere e di annodare, nei suoi tardissimi anni, i vari fili del suo pensiero. L'opera, il cui nucleo principale ha per titolo: *Passaggio dalla metafisica alla fisica*, è rimasta incompiuta; ma si può dire

[122] *Ibid.*, *Mechanik*, Lehrsätze 1-4.
[123] *Ibid.*. *Phänomenologie*, Lehrsätze 1-3.

incompiuta in ogni sua pagina, perché invece di concludere, Kant si ripete continuamente, nel modo più penoso, come suole accadere ai vecchi. Eppure, in quel faticoso annaspare delle idee, brillano qua e là delle luci isolate che ci abbagliano e ci fanno immaginare che, se fosse stata scritta nel pieno possesso delle sue facoltà mentali, sarebbe potuta essere veramente il capolavoro di Kant.

La polemica tra il Krause e il Fischer non concerne però soltanto il valore dell'opera nel suo complesso, ma anche l'apprezzamento delle singole tesi che vi son contenute. Fischer fa parte di un gruppo d'interpreti (tra i quali ricordiamo Paulsen, Erdmann e Riehl), secondo i quali Kant ammette la possibilità che noi siamo affetti solo dai noumeni e non dagli oggetti fenomenici. Un altro gruppo, da Maimon, a Fichte, fino a Krause e alla scuola di Cohen, vuole purificare Kant dalla contraddizione e dal non-senso di supporre che le cose in sé, essendo fuori di ogni rapporto con noi, possano realmente influenzarci, e afferma che siamo affetti solo dagli oggetti fenomenici, che sono l'immediata causa delle nostre sensazioni. Una via di uscita da questo dilemma, proposta dal Vaihinger e accettata dall'Adickes, starebbe nel prendere Kant alla lettera, ammettendo una doppia affezione dell'io, mediante la cosa in sé e gli oggetti fenomenici [124].

Secondo lo spirito della *Critica*, tutto il problema è mal posto, quindi le alternative che esso offre sono fittizie. Bisognerebbe immaginare, in conformità di esso, che nell'atto della conoscenza (p. es. della sensazione) stiano di fronte l'uno all'altro un soggetto empirico e un oggetto empirico, dietro i quali si annidino un soggetto noumenico e un oggetto noumenico; ma anche allora le affezioni potrebbero aver luogo tra coppie corrispondenti e non incrociate, non essendo concepibile un fenomeno che influenzi un noumeno. Ma l'immaginazione di queste cop-

[124] Vedi il riassunto della controversia in: *Kants opus postumum dargestellt und beurteilt* von E. ADICKES, 1920 (*Kantst.*, n. 50), pp. 18 sgg.

pie ripugna allo spirito della *Critica*. In realtà, il soggetto empirico e l'oggetto empirico sono prodotti e non fattori della conoscenza; essi stanno in rapporto reciproco come fenomeni interni ed esterni, la cui azione implica un'attività, che è di ordine noumenico. Quest'attività è unica e non duplice a sua volta; essa è l'identica realtà spirituale che, manifestandosi nella conoscenza, si differenzia in un soggetto e in un oggetto empirico. È assurdo pensare che vi sia un albero noumenico dietro l'albero fenomenico che io vedo; la mia visione e l'albero sono individuazioni della medesima attività che, realizzandosi nell'albero, si conosce in me. Non sono io che penso un mondo estraneo, a me contrapposto, ma il mondo stesso si pensa in me ed io mi penso nel mondo.

Se ora, da queste premesse critiche torniamo all'*Opus postumum*, troviamo che in esso è adombrata una nuova deduzione trascendentale, che sembra giustificare l'idea della doppia affezione: gli oggetti empirici sono coordinati all'io empirico, come gli oggetti in sé all'io noumenico; quindi le funzioni sintetiche si attivano in doppio modo, mediante un'affezione fenomenica sull'io empirico e un'affezione delle cose in sé sull'io noumenico. Ma a voltar di pagina, la scena muta, e Kant riprende la migliore tradizione del suo pensiero, anzi si spinge molto più innanzi di prima. Alla dottrina della doppia affezione subentra quella dell'auto-affezione. L'io in sé fa i suoi oggetti ponendo se stesso come oggetto. « La percezione è ricettività per la forza motrice della materia, e spontaneità dell'autodeterminazione secondo un principio apriori: il soggetto che s'influenza si conosce come fenomeno, determinando la sua esistenza nell'esperienza mediante l'apprensione nello spazio e nel tempo. La possibilità dei giudizi sintetici apriori è posta non più nell'atto dell'apprensione del molteplice dato nell'intuizione, ma nel principio dell'autonomia, secondo cui l'io fa di se stesso il proprio oggetto. E le categorie sono appunto atti mediante i quali il soggetto pone se stesso apriori e si costituisce come oggetto per una possibile esperienza.

L'oggetto in sé è un mero *Gedankending*, nella rappresentazione del quale il soggetto pone se stesso. »[125] In questo nuovo orientamento viene accentuato con forza molto maggiore lo spontaneo, l'attivo nell'apprensione: questa non è un mero ricevere, ma un reagire, che naturalmente si compie secondo la legge di chi reagisce.

È palese qui l'influenza di Fichte, e forse più ancora di Beck, come suppone l'Adickes[126]. Anche l'idea di Dio subisce una profonda trasformazione. Dio non è una sostanza che esiste indipendentemente dal mio pensiero, ma è l'idea stessa di una ragione che lo costituisce in un oggetto pensato. La proposizione: ' c'è un Dio ' significa che nella ragion pratica, agente moralmente, c'è un altissimo principio che determina se stesso secondo l'esigenza etica[127].

Sarebbe rischioso far troppo affidamento, nell'interpretazione del pensiero kantiano, su queste affermazioni sporadiche. Avulse dal testo e messe insieme, esse impressionano fortemente il lettore; ma viste nell'*Opus postumum* galleggiano come sparsi rottami di un naufragio. Tutto quel che si può ragionevolmente dire è che il pensiero di Kant è agitato da due tendenze non ben fuse insieme, e neppure ben distinte l'una dall'altra. L'una, già da noi illustrata, è quella che lo spinge verso un soggettivismo metafisico di stile fichtiano, che pone esplicitamente la conoscenza come atto noumenico, annullando tutte le precedenti riserve sull'inconoscibilità del noumeno. L'altra, che pur s'innesta allo stesso soggettivismo, cerca d'incanalarlo per la via già aperta dal sistema dei princìpi e dai *Fondamenti metafisici della scienza della natura*. Essa consiste nell'ampliare ulteriormente la sfera delle conoscenze apriori della natura e quindi delle determinazioni del mondo fisico per mezzo del soggetto. Il sistema dei prin-

[125] *Kants Opus post.* cit., pp. 248 sgg.; v. anche KEMP SMITH, *op. cit.*, pp. 623-24.

[126] *Op. cit.*, p. 600.

[127] Il Kemp Smith pensa che la lettura dello *Zend Avesta* e delle *Eulogie spinoziane* del Lichenberg abbia avviato Kant per questa nuova via.

cìpi si fermava ai meri elementi formali dell'esperienza della natura; i *Fondamenti metafisici* includono tra quegli elementi il moto, giungendo così a una deduzione apriori delle leggi newtoniane; il *Passaggio dalla metafisica alla fisica* pretende invadere col suo apriorismo un'assai più vasta zona del contenuto stesso dell'esperienza. Le funzioni sintetiche delle categorie debbono valere, non per il solo *Objekt-sein*, ma anche per il *So-sein* degli oggetti. Così, nel *Passaggio*, le categorie di quantità dovrebbero fornire le differenze di peso, numero e misura; le categorie di qualità quelle, ancora più oscure, di fluidità e di solidità; le categorie di relazione dovrebbero render conto delle differenze di tensione, di compressione, di elasticità; le categorie di modalità, le differenze tra l'esauribile e l'inesauribile.

Noi non seguiremo più oltre Kant per questa via. Lo stesso Adickes che ha dedicato all'*Opus postumum* un volume di 800 pagine per rivendicarne l'importanza, definisce l'impresa della nuova deduzione della fisica un *unhaltbares Kartenhaus* (un castello di carta che non si regge).

7.

IL MONDO MORALE

La dottrina critica della moralità è esposta in due opere principali: *La fondazione della metafisica dei costumi* del 1785 e la *Critica della ragion pratica* del 1788. Il rapporto tra queste due opere è analogo a quello che corre tra i *Prolegomeni* e la *Critica della ragion pura*. La prima segue un procedimento analitico, movendo dal fatto dell'esperienza morale, per indagarne le condizioni o gli elementi costitutivi; la seconda un procedimento sintetico, movendo dalle condizioni per spiegare il fatto. Però l'ordine genetico della dottrina è inverso nei due casi e corrisponde all'ordine cronologico della composizione delle opere. La *Fondazione* c'indica la via che Kant

ha seguìto nella scoperta del mondo morale. Noi infatti abbiamo visto, nella *Critica della ragion pura*, che la possibilità di una vita morale s'innesta alla soluzione della terza antinomia. Erano in conflitto due forme di causalità: una prima, di carattere deterministico e naturale, una seconda per mezzo della libertà, avente cioè un inizio spontaneo. La soluzione consisteva nell'ammettere la possibilità di una conciliazione del conflitto, mostrando che le due causalità potessero attribuirsi a due soggetti diversi, al soggetto fenomenico la causalità naturale, al soggetto noumenico la causalità libera. La *Critica della ragion pura* non andava oltre questa mera « possibilità » di sdoppiamento; per poterla elevare a una « realtà », bisognava che fosse mostrata l'esistenza di fatto di un ordinamento morale richiedente come sua condizione un soggetto libero. La *Fondazione* risolve questa quistione di fatto, ed apre quindi la via alla quistione di diritto, che sarà dibattuta nella *Critica della ragion pratica*: com'è possibile una sintesi apriori morale?

Se le cose stessero precisamente in questi termini, un'esposizione dell'etica kantiana sarebbe molto facile: basterebbe riassumere, una dopo l'altra, le due opere. Accade invece che Kant, nella prima stesura di getto della sua dottrina, fatta nella *Fondazione*, è preso dall'ansia di dir tutto quel che gli si agita nella mente, e così intreccia la questione di fatto a quella di diritto, in modo da non lasciar margine per una nuova esposizione. Com'è che allora s'è deciso di scrivere, a soli tre anni di distanza, una *Critica della ragion pratica*? È stato innanzi tutto il bisogno di una trattazione perfettamente simmetrica con la prima *Critica*; è stata poi l'opportunità che questa trattazione gli offriva di precisare e di sviluppare il suo pensiero, vincendo le grandi difficoltà che gli opponeva uno schema di lavoro non appropriato alla materia; è stata anche, naturalmente, l'esigenza di dare una formulazione dei nuovi problemi meglio intonata allo spirito critico. È nata così un'opera che letterariamente non si può dire riuscita. Anzi uno storico poco benevolo giunge a dire che: « una cosa così intimamente sconnessa come la *Cri-*

tica della ragion pratica, con le sue due parti, analitica e dialettica, con la forma e la materia della volontà, con la legge e la felicità, non si riscontrerà mai un'altra volta nella storia del pensiero filosofico »[128]. Il giudizio è eccessivo: esso dimentica che in quell'opera vi sono squarci di una potenza che non è mai stata e non sarà più raggiunta da Kant; trascura perfino che l'adattamento, a uno schema preordinato e non adatto, di un contenuto ribelle, rivela prodigi d'ingegnosità, e suscita alle volte idee nuove e profonde. Ma, a parte l'esagerazione, c'è del vero nel giudizio di Paulsen; le esigenze architettoniche hanno reso realmente così contorta la linea dimostrativa della *Critica della ragion pratica*, che sarebbe un tormento per noi e per il lettore, se fossimo costretti a modellare su di essa la nostra esposizione. Preferiamo perciò allontanarcene, per seguire l'ordine interno del concatenamento delle idee; ma, volendo ridurre al minimo l'arbitrio della nostra deviazione, premettiamo un breve cenno schematico sul procedimento metodico di quell'opera.

Essa si divide in un'analitica e in una dialettica. Ma, mentre l'analitica della ragione teoretica tratta della conoscenza degli oggetti che possono esser dati al pensiero, e quindi deve cominciare dalle intuizioni e di là passare ai concetti e poi ai princìpi; invece l'analitica della ragion pratica, siccome tratta degli oggetti, non per conoscerli, ma per produrli mediante una volontà liberamente causatrice, non deve presupporre nessun oggetto dell'intuizione, ma soltanto fornire una legge della volontà. Quindi essa deve cominciare dalla possibilità di princìpi pratici apriori; di qui soltanto può passare ai concetti degli oggetti di una ragion pratica, cioè a quelli del bene e del male, per darli conformi a quei princìpi; e per ultimo può considerare il rapporto tra la ragione e la sensibilità e l'influsso necessario di quella su questa[129]. Nella dialettica, la simmetria delle due Critiche è ancora più vaga. Manca, nella pratica, un'apparenza trascendentale, perché essa c'intro-

[128] PAULSEN, *Kant*, p. 302.
[129] *Kr. d. p. V.*, Erst. T., III Hauptst. (Kritische Beleuchtung).

duce in quella realtà noumenica che creava l'inganno della ragione teoretica; tuttavia Kant si sforza di porre *in forma* un'antinomia tra la virtù e la felicità, cioè tra l'aspetto noumenico e l'aspetto fenomenico della nostra esistenza pratica e di risolverla con un primato della volontà, che si realizza nei tre postulati dell'etica: la libertà, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima.

Esaminiamo ora il problema morale dall'inizio. Per intenderlo in tutto il suo significato, noi dobbiamo aver presenti le conclusioni limitative della *Critica della ragion pura.* Non v'è altra conoscenza valida che quella dei fenomeni; e di noi stessi non possiamo saper altro se non ciò che si manifesta nella forma sensibile del tempo, cioè i nostri stati di coscienza fenomenici. E, poiché una rigida connessione causale stringe insieme tutti gli elementi del mondo fenomenico, anche le nostre azioni volontarie debbono essere concepite in un rigoroso determinismo causale, come anelli di una catena che ci sorpassa. Queste conclusioni sono incompatibili con le esigenze della moralità. Per agire moralmente occorre innanzi tutto una volontà che sia non un semplice anello di una catena, ma una fonte spontanea di atti morali: ciò che si dice una volontà buona. E la sua bontà non consiste nella capacità di raggiungere comunque un dato fine; anzi, essa può mancare il suo fine, ed essere tuttavia buona, perché tale era l'intenzionalità che la guidava nell'agire. Il bene non si misura dai risultati raggiunti, ma dall'animo che si pone nel raggiungerli; e quando il risultato è una legge da adempiere, l'« animo » consiste nel principio soggettivo, o come Kant si esprime, nella « massima » secondo cui è adempiuta [130]. Siamo così in presenza di un'intimità, di un valore soggettivo, che sfugge a ogni determinismo causale, irrimediabilmente versato all'esterno.

Ma non basta assumere una volontà; bisogna che questa sia libera, perché una vita morale sia possibile. Non anticipiamo ancora il significato speculativo che questa

[130] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt.

libertà deve avere; prendiamo il termine nella sua concezione più comune. Noi diciamo che un'azione è libera quando è imputabile all'agente. Ora, quale responsabilità potrebbe attribuirsi a un individuo che agisse secondo una cieca necessità causale? e come sarebbe spiegabile quella sanzione interna che accompagna immancabilmente l'azione cattiva: il rimorso della coscienza? Dunque, senza libertà, non v'è responsabilità, non v'è rimorso; e tanto meno si giustifica una sanzione esterna, premio o pena che sia.

Può sembrare tuttavia che vi sia un punto in comune tra il comportamento dei fenomeni e quello del soggetto morale: l'uno e l'altro agiscono secondo leggi. I corpi sono soggetti alla legge di gravità; e non ha detto lo stesso Kant che v'è una specie di gravitazione morale che regge gli spiriti? Ma la suggestiva analogia dissimula le differenze profonde dei due casi. Un corpo, lasciato a se stesso soggiace passivamente alla legge; ma un uomo che è sottoposto a leggi giuridiche o morali si comporta ben diversamente: l'efficacia delle leggi infatti presuppone che egli abbia la rappresentazione o la coscienza della legge. Quindi, mentre il grave è del tutto passivo, l'uomo è attivo: il valore della legge si manifesta mediante il suo consenso e mediante la possibilità stessa che egli ha di trasgredirvi. Ciò vuol dire che l'azione umana implica una volontà, un principio attivo, che media l'efficacia della legge, mentre gli oggetti naturali sono sottoposti alle leggi immediate, senza consapevolezza e volontà propria.

I tedeschi esprimono questa diversità di comportamento con due verbi: col *müssen*, la necessità naturale; col *sollen* il dovere umano, cioè la necessità mediata dalla coscienza. E la diversità iniziale dei due tipi di azione si riflette anche nelle conseguenze finali di essi: uniformandosi ciecamente alle leggi, i corpi della natura sono irresponsabili di quel che fanno; il loro apparente agire si può meglio chiamare un patire. Gli uomini invece sono in grado di trasgredire alle loro leggi morali; ma la trasgressione implica una sanzione interna della coscienza, che ristabilisce il turbato equilibrio. Meravigliosa facoltà,

esclama Kant, riecheggiando Rousseau[131], questa che gli uomini chiamano coscienza! « Un uomo può studiarsi fin che vuole di rappresentarsi un modo di procedere contrario alla legge come un errore non deliberato, come una semplice inavvertenza; tuttavia egli sente che l'avvocato che parla a suo vantaggio non può far tacere in lui l'accusatore, se egli è conscio che, nel tempo in cui commise l'azione cattiva era in sé, cioè aveva l'uso della sua libertà. »[132]

Abbiamo detto che l'agire umano è mediato dalla rappresentazione della legge. Questo carattere s'incide così sulla natura dell'agente, come su quella della norma da seguire. Poiché per derivare le azioni dalle leggi è richiesta la ragione, solo un essere ragionevole ha il potere di agire secondo legge; quindi la volontà, in cui si fa risiedere questo potere, non è che ragion pratica. D'altra parte, « la rappresentazione di un principio oggettivo, in quanto è coattivo per la volontà, si chiama comando e la formula del comando si chiama imperativo. Tutti gl'imperativi sono espressi da un dovere e indicano così il rapporto di una legge oggettiva con una volontà che, secondo il suo carattere soggettivo, non è necessariamente subordinata ad essa. Gl'imperativi dicono che sarebbe bene fare o non fare una data cosa; ma lo dicono a una volontà, che non sempre fa qualche cosa sol perché le vien rappresentato che sarebbe bene farla »[133]. Essi sono pertanto appropriati alla situazione umana, ed anzi formano la prerogativa dell'uomo. Una volontà santa, un pura ragion pratica, non turbata da nessuna passione, non avrebbe bisogno di comandi per eseguire il bene; essa lo compirebbe naturalmente, per necessità propria. D'altra parte

[131] Si ricordino le parole di Rousseau: « Coscienza! coscienza! Istinto divino, voce immortale e celeste, guida sicura di un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero, giudice infallibile del bene e del male, che rendi l'uomo simile a Dio! Sei tu che fai l'eccellenza della sua natura e la moralità delle sue azioni! ». (Nella Professione di fede dell'*Emilio.*)

[132] *Kr. d. p. V.*, Erst. T., III Hauptst. (Kritische Beleuchtung).

[133] *Grundlegung*, Zweiter Absch.

un bruto, dotato solo di ciechi istinti, non sarebbe sensibile alla voce del dovere: la sua azione sarebbe dettata da una necessità analoga e opposta all'altra. Non v'è che l'uomo che, avendo in sé del santo e del bruto, sia capace del dovere. La ragione non ha in lui un dominio così esclusivo, che non possa essere perturbata e ostacolata dai sensi e dalle passioni; perciò le esigenze che essa rappresenta debbono imporsi con forza coattiva alla sua natura inferiore e tenerla in briglia. Posto sul confine di due mondi, il dovere costituisce il nesso sintetico di entrambi.

Ma non basta la nozione dell'imperativo per individuare l'obbligatorietà della coscienza morale. Gl'imperativi possono essere ipotetici e categorici. « Gli uni rappresentano la pratica necessità di una possibile azione, come mezzo a qualcos'altro che si vuol conseguire. L'imperativo categorico è quello che rappresenta un'azione come oggettivamente necessaria per se stessa, senza riferimento a un altro fine. »[134] Il fine dell'imperativo ipotetico è possibile o reale: nel primo caso esso è un principio praticamente problematico; nel secondo, assertorio. L'imperativo categorico vale come un principio praticamente apodittico.

Esempi della prima specie d'imperativi ipotetici sono offerti dalle scienze pratiche, che constano di problemi aventi per oggetto qualche possibile fine da conseguire, e d'imperativi che concernono i modi di conseguirlo. Questi ultimi possono pertanto chiamarsi imperativi dell'abilità. « Se il fine sia razionale e buono, non cade in quistione; si tratta solo di sapere che cosa bisogna fare per raggiungerlo. Le prescrizioni di cui si serve un medico per guarire un ammalato o un avvelenatore per ammazzarlo, hanno un egual valore sotto questo riguardo, che ciascuna di esse serve a raggiungere perfettamente il suo intento. »[135]

Esempi della seconda specie (assertoria) d'imperativi ipotetici sono dati dalle prescrizioni della prudenza in vista

[134] *Ibid.*
[135] *Ibid.*

del fine del benessere o della felicità da conseguire. Questo fine si può presumere come presente in tutti gli uomini; perciò l'imperativo che tende a realizzarlo è assertorio e non meramente problematico; tuttavia è sempre ipotetico, perché l'azione non vien comandata per se stessa, ma solo come un mezzo a un altro fine. « In ultimo, c'è un imperativo che, senza porre a fondamento di una certa condotta un altro fine da raggiungere, ne fa un obbligo immediato. Tale imperativo è categorico. Esso concerne, non la materia dell'azione e ciò che da essa deve seguire, ma la forma e il principio da cui la stessa materia segue, e l'essenzialmente buono in esso sta nell'intenzione, qualunque sia l'effetto. Questo si può chiamare l'imperativo della moralità. »[136]

La volontà, in queste tre specie di princìpi, si può anche facilmente distinguere secondo i gradi della coazione a cui si assoggetta. E per rendere tali differenze sensibili, le si può disporre nel seguente ordine, chiamandole rispettivamente: *a*) regole dell'abilità, *b*) consigli della prudenza, *c*) ordini o leggi della moralità. Infatti, solo la legge porta con sé il concetto di una necessità incondizionata, e quindi oggettiva e universalmente valida. Il consiglio contiene, sì, una necessità, ma tale che può valere soltanto in una condizione soggettiva e contingente che questo o quell'uomo consideri una certa norma come conducente alla felicità. Al contrario, l'imperativo categorico, non essendo limitato da nessuna condizione, può veramente chiamarsi un comando[137].

Ora, risolta la quistione di fatto, sull'esistenza degl'imperativi, sorge la domanda (di diritto): come sono possibili? E tale domanda non pretende sapere come possa essere pensato il compimento dell'azione che l'imperativo ordina, ma soltanto come possa essere pensata la costrizione che esso esige. Per gli imperativi dell'abilità, non si richiede una spiegazione particolare. Chi vuole il

[136] *Ibid.*

[137] Kant dà pure, agl'imperativi della prima specie, il nome di tecnici, a quelli della seconda, il nome di prammatici, a quelli della terza, il nome di morali.

fine, vuole anche il mezzo necessario, ch'è in suo potere. Una tale prescrizione è analitica, perché la regola da seguire è già implicitamente contenuta nel fine. Gli imperativi della prudenza sarebbero, se fosse altrettanto facile dare un concetto ben determinato della felicità, del tutto simili ai precedenti, e quindi anch'essi analitici. Infatti, qui come là, si potrebbe dire: chi vuole il fine vuole anche i mezzi adatti, che sono in suo potere. Soltanto, è una disavventura che il concetto della felicità sia tanto indeterminato, che, sebbene ogni uomo desideri di conseguire quello stato, non possa mai dire precisamente e coerentemente che cosa proprio egli desideri o voglia. La ragione è che tutti gli elementi che appartengono al concetto della felicità sono empirici, cioè debbono essere attinti all'esperienza, mentre d'altra parte per l'idea della felicità si richiede una totalità assoluta di condizioni, cioè un massimo di benessere nel presente e nel futuro. Ora è impossibile che anche l'essere più avveduto e potente, ma sempre limitato, si possa fare un determinato concetto di ciò che vuole in questa sfera. Se vuole la ricchezza, a quante cure, invidie e insidie non dovrà sobbarcarsi! Se vuole una lunga vita, chi gli garentisce che non sarà una lunga miseria? In breve, egli non può determinare con piena sicurezza, in conformità di un principio, che cosa realmente lo farà felice, perché gli occorrerebbe l'onniscienza. Dunque, non si può agire secondo princìpi determinati per essere felici, ma solo secondo regole empiriche, o consigli della prudenza, p. es., la dieta, l'economia, la cortesia, la moderazione, di cui l'esperienza insegna che servono a promuovere il benessere.

In contrasto con questi caratteri, emergono quelli dell'imperativo categorico. La massima dell'amor di sé (prudenza) consiglia soltanto; la legge della moralità comanda. Soddisfare al comando della moralità è in potere di ognuno; alla prescrizione empiricamente condizionata della felicità solo raramente, e neppure a chiunque. La ragione è che nel primo caso tutto dipende dalla massima, che deve essere schietta e pura; nel secondo invece entrano nel computo anche le forze o il potere fisico di realizzare

un oggetto determinato. Il comando, che ciascuno debba cercare di rendersi felice, sarebbe stolto; infatti non si comanda mai ciò che ognuno vuol già immancabilmente da sé. Gli si possono soltanto imporre, o meglio esporre, dei precetti, perché egli non può tutto ciò che vuole. Ma comandare la moralità, nel nome del dovere, è perfettamente ragionevole: infatti al precetto di esso nessuno obbedisce volentieri, ed esso è in contrasto con le inclinazioni [138].

Per conseguenza, la quistione di diritto sulla possibilità degli imperativi è importante solo in rapporto ai categorici. Essi sono proposizioni pratiche sintetiche apriori; e poiché l'indagare la possibilità di giudizi di tal genere offre tante difficoltà nella conoscenza teoretica, si può facilmente argomentare che non ne offra di meno nella pratica. La via della soluzione sta per Kant nell'esaminare se dal puro carattere formale e apriori dell'imperativo categorico si possa ricavare anche la formula di esso. Pensando un imperativo ipotetico, noi non possiamo sapere in precedenza che cosa esso conterrà, fino a che non è data la condizione. Se invece pensiamo un imperativo categorico, sappiamo subito che cosa esso contiene. Infatti, poiché esso, all'infuori della legge, non contiene altro che la necessità della massima soggettiva, di agire in conformità di questa legge, non resta altro che l'universalità della legge in genere, a cui la massima dell'azione dev'essere conforme. L'imperativo categorico dunque si esprime così: agisci solo secondo quella massima che la tua volontà possa elevare a legge universale. E poiché l'universalità della legge secondo cui si producono degli effetti costituisce ciò che, nel significato più generale e formale, si chiama natura, lo stesso imperativo si può anche formulare dicendo: agisci come se la massima della tua azione dovesse, mediante il tuo volere, divenire una legge universale di natura [139].

[138] *Grundlegung*, Zw. Absch.

[139] Questa seconda formulazione della *Grundlegung* non è consentanea alla precedente e non è giusta: abbiamo visto infatti le differenze tra le leggi di natura e le leggi umane. La natura non

Kant adduce alcuni esempi di doveri deducibili dalla esposta formula. Prendiamo, egli dice, un uomo che, ridotto alla disperazione da una serie crescente di mali, sente noia della vita, ma è ancora tanto in possesso della sua ragione da potersi chiedere, se non sia contrario al dovere verso se stesso togliersi la vita. La sua massima è di uccidersi in nome dell'egoismo. Ma può questo principio elevarsi a legge universale? In tal caso, una natura umana, la cui legge fosse di distruggere la vita stessa, in virtù di quel sentimento che ha per compito di promuovere la vita, contraddirebbe a se medesima. Quindi, quella massima non può reggere come legge universale. Un altro si vede costretto dal bisogno a chiedere in prestito del danaro. Egli sa bene che non potrà restituirlo, ma sa pure che nessuno glie ne presterà, se non promette di restituirlo entro un certo termine. Egli ha voglia di fare la promessa; ma ha anche la forza di chiedersi: non è proibito e contrario al dovere far fronte in questo modo al bisogno? Posto che si decidesse, la massima della sua azione sarebbe: io credo di essere in bisogno, voglio chiedere del danaro in prestito e promettere di restituirlo, pur sapendo che non lo farò mai. Ma l'universalità di una legge, secondo cui ognuno, quando creda di essere in bisogno, possa promettere ciò che gli viene in mente col proposito di non mantenere, renderebbe impossibile il promettere e il fine stesso che con ciò si può conseguire, perché nessuno crederebbe più alle promesse.

Nondimeno Kant non sembra del tutto soddisfatto del formalismo della sua legge, perché si sforza di darne una seconda e una terza formulazione. La prima è stata da lui dedotta dall'universalità oggettiva della norma; la seconda egli la deduce dall'universalità soggettiva del fine. Ciò che serve al volere di fondamento alla sua determinazione, è il fine; e questo, se è dato solo mediante la pura ragione, deve valere per tutti gli esseri egualmente. Ciò

agisce secondo massime che mediano l'azione, ma per necessità immediata. Il lettore farà bene a tener presente, come schiettamente critica, solo la prima formula, che è appropriata alla condizione umana e, come vedremo, al significato noumenico della moralità.

che invece contiene il fondamento della mera possibilità dell'azione, il cui risultato è il fine, si chiama mezzo. Ora, posto che vi sia qualche cosa, la cui esistenza abbia in se stessa un assoluto valore e che, come fine in sé, possa essere un fondamento di leggi determinate, in essa, e in essa soltanto, sarebbe il fondamento della possibilità di un imperativo categorico. Questo qualche cosa v'è, ed è l'uomo stesso nell'universalità della sua natura, nella sua umanità. L'imperativo pratico può esprimersi per conseguenza così: agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona, quanto nella persona di ogni altro uomo, sempre come fine e mai come semplice mezzo[140].

Su questo principio si fondano alcune espressioni che indicano il valore degli oggetti da un punto di vista etico. La legge morale è santa. L'uomo è, sì, ben poco santo, ma l'umanità nella sua persona deve essere santa per lui. Nell'intera creazione, tutto ciò che si vuole e su cui si ha qualche potere, può essere usato come mezzo; solo l'uomo è fine a se stesso. Gli esempi dati precedentemente, reinterpretati alla luce della nuova formula, acquistano maggiore concretezza. Ma ben altro rilievo prende l'imperativo, se si misura nel contrasto e nella forza della condanna che esso infligge ad istituti storici o sociali in cui l'umanità vien degradata da fine a mezzo, come la schiavitù o la prostituzione.

Può sorgere però il dubbio se l'umanità sia un principio universale apriori, e non piuttosto un valore empirico, nel qual caso non potrebbe trovar posto in una legge trascendentale. Kant risponde che l'umanità non è una somma d'individui umani, che, come somma, presuppone le unità da cui risulta; essa è veramente un valore universale, che forma il presupposto comune per cui tutti gli uomini meritano il nome di uomini. Come potrebbe ricavarsi dall'esperienza quello per cui mezzo l'esperienza stessa si costituisce?

Dalla prima e dalla seconda formula, unite insieme, se ne deduce una terza, anche più concreta. L'una dice:

[140] *Grundlegung*, Zw. Absch.

fa quell'azione che abbia per massima una legge universale. L'altra dice: fa che la tua azione abbia per fine l'umanità, cioè te stesso nella tua essenza più profonda. Ora, la seconda formulazione ci dà il soggetto di quella legislazione universale di cui parla la prima; esso è l'uomo, come espressione individuale di un valore universalmente umano. Di qui la terza formulazione, che sintetizza l'elemento soggettivo del fine: fa di te stesso, come essere ragionevole, il principio e il fine di una legislazione universale; o, più ellitticamente, sii legge a te stesso, sii autonomo. La differenza tra la prima e la terza formulazione sta in ciò, che in quella l'azione della volontà si considera come fondata sulla legge; qui essa risulta in pari tempo come fondatrice della legge. La sua obbedienza non è prestata a una legge qualunque, ma alla legge della razionalità, che è la sua legge. In conclusione, la nostra dignità di esseri morali sta in ciò, che noi non siamo soltanto soggetti alla legge (anzi, l'idea della soggezione pura e semplice potrebbe portare con sé un sentimento di dipendenza, di depressione, non di elevazione), ma in ciò che siamo soggetti a una legge che si fonda su noi stessi. Nell'autonomia del nostro atteggiamento è il valore dell'azione conforme al dovere: obbedendo, noi comandiamo la nostra obbedienza; il che riscatta e nobilita il nostro servire [141].

Con l'idea dell'autonomia, siamo già in presenza di un nuovo concetto della libertà morale. Ma, prima di esaminare le conseguenze di questo concetto, specialmente in rapporto con le conclusioni della *Critica della ragion pura*, vogliamo illustrare le differenze tra il principio kantiano del dovere ed altri principi che sono stati proposti a fondamento dell'azione morale.

Lo stesso Kant ci agevola in questa ricerca, con una rassegna critica dei sistemi precedenti, a cui premette una comune qualifica di concezioni « eteronomiche », in contrasto con l'« autonomia » da lui scoperta. Infatti anche

[141] Nella deduzione degl'imperativi noi abbiamo, spesso quasi testualmente, parafrasato il testo della *Grundlegung*.

quei sistemi che riconoscono come essenziale alla moralità l'idea della legge e la subordinazione dell'individuo ad essa, non colgono che un elemento solo della sintesi pratica, perché non riescono a ricongiungere, mediante l'idea del fine, la norma oggettiva alla volontà del soggetto. La norma dunque vi appare come qualcosa di estraneo e di sovrapposto; e poiché la volontà obbedisce ad essa come a un principio diverso da sé, deve essere costretta all'obbedienza dal di fuori e dall'alto. Per conseguenza, in essi occorre uno stimolo esterno come mezzo per vincolare la volontà alla norma (p. es. la paura del castigo, di Dio o degli uomini, l'interesse di salvare la propria anima, ecc.). Nell'etica kantiana, invece, l'azione morale è disinteressata, nel senso che non è suggerita da paure o da speranze, ma si compie per l'intima coscienza del suo intrinseco valore. Quindi, mentre essa culmina nel concetto dell'autonomia, gli altri sistemi hanno per comune carattere l'eteronomia, cioè postulano l'obbedienza della volontà a una norma ch'è altro da essa. E, in ultima istanza, l'opposizione della morale autonoma ed eteronoma ci riconduce alla distinzione da cui siamo partiti, dell'imperativo categorico e dell'imperativo ipotetico, nel quale ultimo, infatti, la norma dell'azione non scaturisce dalla volontà, ma è un dato, un presupposto, che la volontà accetta ed a cui si uniforma passivamente.

Kant enumera quattro specie di eteronomia, che informano di sé quattro sistemi etici [142]. Due di esse danno alla morale un fondamento sensibile, le altre due un fondamento razionale, dove però la razionalità non ha il significato critico che vi dà il kantismo, ma un significato dommatico, cioè non riconduce la legge al soggetto, ma la fa modellare su di un'oggettività superiore, sull'idea di un bene o di una perfezione assoluta. I quattro sistemi sono: 1) il sistema del piacere o della felicità intesa egoisticamente, che ha avuto nella storia il principale rappresentante in Epicuro; 2) il sistema del senso morale,

[142] Questa analisi è contenuta nella *Grundlegung*, Zw. Absch. (Einleitung aller möglichen Prinzipien, ecc.).

formulato dalla scuola scozzese; 3) il sistema del razionalismo dommatico wolffiano; 4) il sistema del razionalismo teologico, che domina nella filosofia del cristianesimo, specialmente nel periodo della Scolastica.

Del primo, Kant dice che il suo principio, essendo empirico, è sempre insufficiente a servire di base a leggi morali, perché l'universalità e la necessità con cui queste debbono valere vengon meno se il loro fondamento è riposto nella costituzione particolare della natura umana o nelle circostanze contingenti in cui questa è posta. Il principio della propria felicità è più di tutti riprovevole: a) perché è falso, e l'esperienza contraddice al presupposto che il benessere si regoli sull'agir bene; b) perché non giova a fondare la moralità, essendo tutt'altro fare un uomo felice dal farlo buono; c) perché basa la moralità sopra impulsi che la insidiano e che annullano tutta la sua elevazione, per il fatto stesso che, riunendo in una sola classe gl'impulsi verso la virtù con gl'impulsi verso il vizio, insegna solo a calcolar meglio, ma annulla totalmente la differenza specifica degli uni e degli altri.

Più elevato del sistema egoistico è quello del senso morale che, benché sia fondato anch'esso sulla sensibilità, pure le dà un oggetto che sorpassa l'individuo. In virtù del così detto senso morale, l'uomo ha infatti una specie di naturale propensione pei valori universali, come la virtù, la simpatia, la benevolenza, ecc. Tuttavia, è ancora una bassa moralità quella che si fonda, non sopra un intimo convincimento, risultato di uno sforzo razionale di elevazione, ma sopra un senso o un istinto che si possiede naturalmente, non diversamente dalla vista o dall'udito. È una moralità senza personale conquista e fatica, quindi anche senza pregio. Si aggiunga che la coscienza della virtù dovrebb'essere legata immediatamente con la contentezza e col piacere; quella del vizio con l'inquietudine e col dolore. Ma c'è qui un'illusione. Per immaginare il vizioso tormentato dall'inquietudine, lo si deve immaginare già prima, quanto all'elemento principale del suo carattere, come buono in qualche grado; così come bisogna immaginare già prima virtuoso colui che è ral-

legrato dalla coscienza delle azioni conformi al dovere. Quindi il concetto della moralità e del dovere debbono aver preceduto quei sentimenti: si deve già essere un uomo onesto, almeno a metà, per formarsene un'idea.

3 Dei due sistemi razionali di etica eteronomica, il più alto è quello del razionalismo dommatico, che deriva la moralità dal concetto di un bene in sé perfetto e compiuto, su cui l'azione si sforza di modellarsi. Tuttavia quel concetto di perfezione è vuoto e indeterminato, quindi incapace di costituire una regola della condotta; e non appena si cerca di determinarlo, si è costretti a spiegare che la perfezione di cui parla è la perfezione morale: in altri termini si cade in un circolo vizioso, presupponendo quel che si deve spiegare.

4 Quanto al sistema teologico, esso ha molta analogia col precedente, perchè la volontà divina su cui si fonda è assunta come una volontà razionale e perfetta. Ma l'inferiorità di questo sistema rispetto all'altro sta in ciò, che il concetto della volontà divina è anche più indeterminato di quello della perfezione, che almeno è foggiato dalla ragione umana. E delle due l'una: o noi, per determinarlo, lo risolviamo senz'altro nel concetto della perfezione razionale, e allora ci chiudiamo nel circolo vizioso in cui questa si aggira; oppure, volendo accentuare l'elemento personale, volontario, ch'è in esso, siamo spinti a vedervi quel che l'idea stessa di una volontà superiore ci suggerisce, cioè l'idea di una forza, di una potenza formidabile, appunto perché divina. E allora il criterio della moralità vien deviato verso un principio che distrugge ogni nostra idea morale, facendo dell'obbedienza alla legge l'effetto di una necessità fatale o la conseguenza della paura.

A sua volta, il principio kantiano è stato oggetto di numerose critiche. Si è detto che esso istituisce un'opposizione troppo cruda tra sensibilità e ragione, trattando la prima da nemica, mentre pur fa parte dello stesso mondo spirituale dell'altra. E l'obbiezione ha un fondamento di verità. Il temperamento troppo rigoristico di Kant è portato a vedere un inconciliabile contrasto, anche

dove le esigenze speculative del suo pensiero tenderebbero a una visione più armonica delle attività spirituali. Noi vedremo infatti, che la terza *Critica* sarà tutta dominata dal problema dell'accordo tra sensi e ragione, per colmare il dissidio troppo aspro creato dalla moralità. Ma dire, parafrasando un noto epigramma di Schiller, che agire moralmente significa far quello che non si fa volentieri [143], è esagerato: obbedire alla legge etica può riuscire sgradevole alla sensibilità, ma non è tale necessariamente. È vero che Kant nega ogni valore morale all'azione che, anche esteriormente conforme al dovere, sia spinta ad uniformarvisi da impulsi sentimentali (amore, piacere, ecc.): ma ciò non vuol dire che qualunque elemento di natura sentimentale sia escluso dalla moralità. Quando io agisco per rispetto alla legge, questo rispetto è in realtà un sentimento, e benché sia tale, non toglie valore morale alla mia azione. La ragione è che il rispetto è un sentimento di natura razionale, che perciò non turba la schietta razionalità del dovere, ma ne costituisce un semplice riflesso emotivo. Esso infatti si differenzia dalle mere inclinazioni che ci spingono verso gli oggetti, perché si riferisce unicamente alle persone. Anzi, il rispetto per la persona non concerne l'individuo, ma la legge, l'universale umano che nell'individuo si esprime.

Invocare la nota del sentimento, del cuore, contro l'etica kantiana, significa ignorare il carattere proprio della moralità. Questa invocazione è stata fatta spesso, in forma di opposizione tra l'etica del Vangelo, fondata sull'amore, e l'etica del dovere. Ma è proprio l'amore come mera passionalità quello di cui parla il Vangelo? Ed è un amore che nasce e si propaga per le vie del sentimento? Basti ricordare il precetto: ama Dio, ama il prossimo come te stesso: non ritroviamo qui l'imperativo, il comandamento della ragione? E l'amore così comandato non è un qualunque amore: è l'amore di Dio come creatore, l'amore del prossimo come fratello, cioé nel riconoscimento di una comune filiazione da Dio. Si tratta

[143] PAULSEN, *op. cit.*, p. 312.

qui di un amore razionale, cioé di un contenuto sentimentale in cui è impressa la forma superiore della legge [144].

A torto quindi si vuol contrapporre la legge dell'amore a quella del dovere. La filosofia kantiana rampolla anch'essa dalla fonte del cristianesimo e, se il contenuto sentimentale vi è meno visibile che nella fonte, ciò dipende dal fatto che essa non vuol essere un testo di moralità pratica, ma una dottrina critica, e che, come tale, prende in esame la pura forma della moralità, in cui risiede la ragione permanente del suo valore obbligatorio, e prescinde dal contenuto, che è un dato variabile dell'esperienza psicologica e storica.

Che cosa gli uomini chiamano amore, lealtà, rettitudine, onestà, virtù, santità? Sono elementi variabili, perché dipendono dalla particolare concezione che gli uomini hanno della vita e dei rapporti umani. Bisognerà allora ammettere che anche la moralità sia qualcosa di variabile, come il prodotto di una tacita convenzione sociale? Kant ha fatto anticipatamente giustizia di questo sociologismo empirico, spiegando che v'è qualcosa di permanente e di eterno nel continuo mutare e rinnovarsi dei costumi morali dell'umanità, ed è la forma stessa dell'obbligatorietà categorica, che crea la subordinazione spontanea dell'individuo alla sua legge, come un vincolo morale distinto da ogni altra specie di vincolo. Il vero significato del formalismo kantiano non sta (come pure è stato detto) nell'affermazione di una forma vuotata d'ogni contenuto, ma nella scoperta della fonte perenne della moralità, che alimenta i costumi morali dei popoli nel loro divenire storico, restando essa stessa immune da ogni mutamento.

Più insidiosa è l'accusa mossa da Hegel, che l'etica kantiana instauri un dover essere privo di realtà e quindi incapace di dar la misura dell'essere concreto delle istituzioni morali dell'umanità. Come superamento della sua astrattezza, Hegel concepisce una sfera dell'eticità, dove

[144] *Kr. d. p. V.*, Erst. T., III Hauptst.

il principio morale si realizza nella famiglia, nella società civile, nello stato. Ma son povera cosa, nella loro apparente ricchezza, quelle morali, che prendono come testo e norma dei valori etici ciò che esiste empiricamente, anche sovraccaricandolo di arcani significati. Esse finiscono inevitabilmente col divinizzare il fatto, col sanzionare il successo, col togliere intimità all'azione, commisurata a un modello sempre in qualche modo estrinseco. Non v'è istituzione etica, per alta che sia, che possa sostituirsi alla coscienza umana, come norma e misura dei valori morali. E il « dover essere » kantiano ha la sua realtà e la sua concretezza appunto nella coscienza, di cui esprime l'idealità più alta, che sola è in grado di giudicare la realtà empirica, e così di migliorarla e di elevarla. Togliete la distinzione di piani tra l'ideale e l'empirico, e la vita morale si degrada in un fatto più o meno brutale, perdendo ogni possibilità di sviluppo e di progresso. Contro ogni mero istituzionalismo etico, varrà sempre la nobile invocazione kantiana al dovere: « Dovere! nome sublime e grande, che non contieni nulla di piacevole che implichi lusinga, ma desideri la sottomissione, che tuttavia non minacci niente donde nasce nell'anima ripugnanza e spavento, ma esponi soltanto una legge che da sé trova adito nell'anima, e anche contro volontà acquista venerazione... qual è l'origine degna di te, e dove si trova la ragione del tuo nobile lignaggio? Non può essere niente di meno di quel che innalza l'uomo sopra se stesso, ciò che lo lega a un ordine di cose che l'intelletto può pensare, e che insieme ha sotto di sé tutto il mondo sensibile. È niente altro che la personalità, cioé la libertà e l'indipendenza dal meccanismo della natura »[145].

È stato infine considerato come errore fondamentale dell'etica kantiana l'avere escluso la teleologia dalla morale[146]. Quest'accusa è ambigua. Se s'intende dire che Kant ha tolto valore al risultato dell'azione, per concen-

[145] *Kr. d. p. V.*, Erst. T., III Hauptst.
[146] PAULSEN, *op. cit.*, p. 304.

trarlo nel movente, cioé nella pura intenzione, il presunto errore è un pregio, che lo stesso Kant esplicitamente si attribuisce. Se si vuol dire che Kant ha capovolto l'ordine di dipendenza in cui si era soliti di considerare la legge morale e il bene, facendo dipendere questo da quella e non viceversa, è ancora un pregio della filosofia kantiana. Secondo l'opinione comune, la legge ci prescrive una certa cosa, perché questa è un bene; l'idea del bene ha perciò il valore di un fine dell'azione. Secondo Kant, invece, una cosa è buona, perché la morale la prescrive; sta in ciò il « paradosso » della *Critica della ragion pratica*. Ma la verità è in questo apparente paradosso, non già nell'opinione comune. Se l'idea del bene precedesse la legge morale e ne formasse il presupposto, noi saremmo nel caso dell'imperativo ipotetico e dell'eteronomia. Si tratterebbe infatti di vedere in che modo la volontà possa congiungersi a questo bene, posto al di sopra e al di fuori di essa. Ma una tale ricerca non potrebbe essere che empirica, non essendovi nel concetto del bene, posto fuori della volontà, nessuna legge apriori della sua realizzazione nel volere. Noi dovremmo limitarci a esaminare quali disposizioni affettive ha la volontà verso questo trascendente oggetto, e per quali vie riesce a raggiungerlo. Ma in tal caso sarebbe esclusa la possibilità di ogni legge pratica apriori. Invece, dal punto di vista kantiano, la volontà non esce fuori di se stessa per conseguire il suo fine morale e per attuare la sua legge: in quanto è volontà razionale, essa ha in sé il suo fine e la sua legge. La moralità è tutta opera dell'uomo; il nostro destino è nelle nostre mani.

Per ultimo, se si considera il fine ch'è insito nell'intenzionalità dell'azione, è forse giusto asserire che Kant abbia voluto escluderlo? Noi abbiamo visto che la seconda e la terza formula dell'imperativo morale sono permeate dall'idea del fine universalmente umano che si realizza nella legge. E Kant non si limita a dare questa designazione generica della finalità; egli concepisce tutto l'ordinamento morale del mondo come un regno di fini, in quanto è fondato su individui ragionevoli, che si com-

portano l'uno verso l'altro come fini in sé, e non come mezzi. Allo stesso modo che chiamiamo regno, in un senso politico o civile, una convivenza di uomini regolata da leggi giuridiche, possiamo chiamare regno dei fini o regno morale quella stessa convivenza, guardata non più sotto l'aspetto esteriore della subordinazione alle leggi giuridiche, ma sotto l'aspetto interiore della moralità dove la legge regolatrice non è giuridica, ma etica, e cioè concerne le azioni umane nella loro motivazione interiore, nella loro intenzionalità, e dove gli individui conviventi hanno ciascuno il valore di una finalità assoluta, come espressioni singolari e autonome dell'universale spirito umano. E mentre al regno civile l'uomo appartiene come membro, ma non necessariamente come capo, al regno morale egli appartiene insieme come membro e come capo. Infatti la legge morale implica, non soltanto una subordinazione, ma anche una sovranità, per il fatto stesso che essa scaturisce da noi. Nel regno dei fini, noi dunque siamo soggetti alla legge e insieme legislatori. Questo regno è, come Kant avverte, un ideale: a differenza del regno civile, esso non ha, né può avere, leggi scritte, né giudici, né governatori [147]. Ma dire ch'è un ideale non significa dire che sia privo di realtà: esso esiste nei cuori; e ogni uomo, in quanto essere morale, deve comportarsi come appartenente al regno della moralità.

Ancora un'altra differenza emerge tra la società economica e quella morale. Ciò che ha riferimento ai generali desideri e bisogni umani ha un prezzo di mercato; ciò che, anche senza presupporre un bisogno, è conforme a un certo gusto, ha un prezzo di affezione. Ma ciò che costituisce la condizione per la quale soltanto qualche cosa può essere un fine in sé, non ha un mero valore relativo, o un prezzo, ma un intimo valore, cioè una dignità. Ora, la moralità è la condizione per la quale soltanto un essere ragionevole può essere un fine in sé. Dunque, la moralità, e l'umanità in quanto è capace di

[147] *Grundlegung*, Zw. Absch.

essere morale, ha essa sola una dignità. Abilità e zelo nel lavoro hanno un prezzo di mercato; ingegno, immaginazione vivace e arguzia hanno un prezzo di affezione; ma lealtà nel promettere, buon volere, per ragione e non per istinto, hanno un intimo valore[148].

Riprendiamo il corso della nostra deduzione. Partiti dal concetto della legge morale, siamo giunti a quello dell'autonomia, che non è altro se non quello della libertà morale. La libertà infatti non è che una causalità della ragione, secondo cui essa può agire indipendentemente da cause naturali determinanti. Ora, poiché l'idea di una causalità porta con sé quella di leggi, per cui, posta qualcosa, qualche altra ne dipende; anche la libertà, pur non essendo una qualità fenomenica, non è perciò senza legge, ma deve anzi essere una causalità secondo leggi immutabili, sebbene di natura particolare. Altrimenti, una libera volontà sarebbe un niente. E, se la necessità naturale è un'eteronomia delle cause efficienti, che cos'altro può essere la libertà, se non un'autonomia, cioè la proprietà del volere di esser legge a se stesso?

Noi abbiamo così riportato il concetto della moralità a quello della libertà. Ed è qui che si palesa il contrasto tra le conclusioni della *Critica della ragion pura* e le esigenze della ragion pratica. Non è contraddittorio che noi siamo nel tempo stesso liberi e non liberi, autonomi ed eteronomi? anelli di una catena che ci vincola e ci sorpassa, e punto di partenza del tutto indipendente di una catena di effetti che pende totalmente da noi? Ma una via di uscita ci si offre, e consiste nel cercare se per caso, quando ci pensiamo come cause efficienti apriori mediante la libertà, noi ci guardiamo da un punto diverso da quello con cui ci consideriamo come fenomenicamente determinati. « È un'osservazione che non esige una riflessione sottile, ma che anche l'ingegno più comune può fare, sebbene a modo suo: che tutte le rappresentazioni non ci danno a conoscere degli oggetti, se non quello che viene in contatto con noi; mentre ci resta

[148] *Grundlegung, ibid.*

sconosciuto quel che gli oggetti possono essere in sé. Appena fatta questa distinzione, segue da sé che si debba includere e ammettere, come sottostante ai fenomeni, qualcos'altro che non è fenomeno, cioè le cose in sé. Ma dobbiamo nel tempo stesso riconoscere che, non potendo sapere di esse se non il modo con cui ci modificano, noi non ci avviciniamo ad esse, né possiamo sapere che cosa siano in sé. Ciò implica una distinzione, sebbene rudimentale, tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile, dove il primo, secondo la diversità dei sensi dei diversi spettatori, può essere molto vario, mentre il secondo, che gli sta a fondamento, resta sempre identico... Ora, un essere ragionevole si deve, come intelligenza, ritenere appartenente non al regno sensibile, ma a quello intelligibile; e con ciò egli ha due punti di vista da cui può considerar se stesso e conoscere le leggi dell'uso delle sue forze: l'uno, in quanto egli appartiene al mondo sensibile, che è quello della necessità naturale (eteronomia); l'altro, in quanto appartiene al mondo intelligibile, che è quello delle leggi che, indipendentemente dalla natura, sono fondate sulla ragione. Come essere ragionevole, cioé appartenente al mondo intelligibile, l'uomo non può pensare la causalità del suo volere che sotto l'idea della libertà; infatti la libertà è l'indipendenza dalle cause determinanti del mondo sensibile. Con l'idea della libertà è legato indissolubilmente il concetto dell'autonomia, e con questo il principio universale della moralità, che nella sfera delle azioni degli esseri ragionevoli ha altrettanto fondamento, quanto ne ha la legge di natura in quella dei fenomeni. Come puro membro del mondo intelligibile, tutte le mie azioni sarebbero dunque perfettamente conformi al principio dell'autonomia della volontà pura; come semplice parte del mondo sensibile, esse sarebbero del tutto conformi alla legge naturale dei desideri e delle tendenze, e con ciò all'eteronomia della natura; le prime riposerebbero sul massimo principio della moralità, le altre su quello della felicità. Ma poiché il mondo intelligibile contiene in sé il fondamento del mondo sensibile... le leggi di quello debbono essere considerate da me come

imperativi, e le azioni ad esse conformi come doveri. »[149]

« L'imperativo categorico è pertanto possibile, in quanto l'idea della libertà mi fa parte di un mondo intelligibile, in modo che, se io fossi soltanto tale, tutte le mie azioni sarebbero conformi all'autonomia del volere; ma, poiché io sono anche un membro del mondo sensibile, esse *debbono* avere quella conformità. L'uso pratico della comune ragione conferma l'esattezza di questa deduzione. Non v'è nessuno, neanche il peggiore scellerato, purché sia solito di usar la ragione, che, se gli si espongono esempi d'onestà d'intenzioni, di costanza nel seguir buone massime, di simpatia e di universale benevolenza (unitamente a grandi sacrifizi di vantaggi e di benessere personale) non desideri di essere anche lui fatto così. Egli non può, è vero, a causa delle sue tendenze e dei suoi impulsi, portarsi a quello stato, ma nondimeno desidera egualmente di essere libero da quelle tendenze, che sono gravose anche a lui. Egli così dà prova che, con una volontà libera dagl'impulsi della sensibilità, mentalmente si trasferisce in un ordine di cose totalmente diverso da quello dei suoi desideri sensibili, perché da quella aspirazione egli non può aspettarsi nessuna soddisfazione dei suoi desideri, e quindi nessuno stato di appagamento di una delle sue reali o immaginarie inclinazioni, ma solo un più grande valore intrinseco della sua persona. »[150]

La conciliazione dei due punti di vista, della necessità naturale e della libertà morale, non è però piena e senza riserve. La causalità fenomenica è per Kant un principio oggettivamente valido; invece, una conoscenza adeguata del comportamento della realtà noumenica noi non possiamo raggiungere, per il fatto stesso che il nostro sapere è limitato ai fenomeni. Quel che possiamo soltanto dire è che la libertà del volere è almeno possibile, da un punto di vista teoretico, perché non contraddice alle condizioni dell'esperienza, data la diversità del soggetto a cui si riferisce da quello fenomenico. Tale possibilità,

[149] *Grundlegung*, III Absch.
[150] *Grundlegung, ibid.*

mentre da una parte costituisce il limite estremo della conoscenza, dall'altra è il presupposto di una giustificazione di ordine diverso: la libertà, possibile ma indimostrabile per la ragione teoretica, è necessaria per la ragione pratica, perché senza di essa verrebbero meno tutte le condizioni di ogni vita morale. Ora, una proposizione indimostrabile, e tuttavia necessaria come fondamento di qualche altra cosa, è ciò che i matematici chiamano un postulato. La libertà è dunque un *postulato* della ragion pratica.

Insieme con quello della libertà, Kant pone due altri postulati: l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima individuale. L'uno è la suprema garanzia del trionfo del mondo intelligibile sul sensibile; l'altro assicura la possibilità di un'adeguazione dei premi e delle pene alla condotta morale. Si può nondimeno osservare che, mentre il postulato della libertà rientra nelle condizioni dell'autonomia etica, gli altri due rappresentano una deviazione verso l'eteronomia, come risulta dalla critica, fatta da Kant, della morale teologica e dalla superfluità, dal punto di vista kantiano, di un'adeguazione della felicità alla virtù. Molto più autonomistica era stata l'affermazione di Pomponazzi, che la virtù è premio a se stessa, e non solo non ha bisogno di premi estrinseci, ma è diminuita dalla speranza e dall'attesa di essi.

L'assunzione dei postulati, al di sopra dei limiti della conoscenza valida, fonda il primato della ragion pratica sulla teoretica. « Per primato tra due o più cose legate mediante ragione, dice Kant, intendo la superiorità per cui l'una è il primo motivo determinante del legame con tutte le altre... Se la ragion pratica non potesse ammettere e pensare niente altro se non quel che la ragione speculativa le presenta, la ragione speculativa terrebbe il primato. Invece il primato è della pratica, in quanto questa pone alcune esigenze che vanno al di là dell'altra. »[151]

Il lettore che ha seguito tutte le tappe del cammino percorso da Kant, dalla legge morale alla libertà, può forse

[151] *Kr. d. p. V.*, Erst. T., III.

dubitare che Kant abbia pienamente risolto il problema che s'era proposto fin dall'inizio: come sia possibile l'imperativo categorico. Kant infatti non dimostra la libertà, ma ne fa un postulato indimostrabile della ragion pratica; quindi tutta la catena delle sue deduzioni resta sospesa a un principio che il pensiero non può giustificare e possedere compiutamente. Non v'è qui l'appiglio a uno scetticismo almeno parziale?

Chi giudicasse così, mostrerebbe di non intendere che, al di sopra di una giustificazione formale di un principio, c'è una giustificazione più intrinseca, che si dà col fatto stesso che quel principio si afferma con una necessità propria ed autonoma, vincendo tutte le difficoltà che da un punto di vista meramente intellettualistico gli si ergevano di fronte. In effetti, in che senso Kant non ha risolto il problema della libertà? Nella *Critica della ragion pura* egli era giunto a una specie di equilibrio tra il mondo dello spirito e quello della natura. Questi due mondi s'incontravano nella scienza naturale, elevata al grado di conoscenza per antonomasia e destinata a far testo sopra ogni altra forma di conoscenza. E poiché, di fronte alla causalità meccanica del naturalismo, la libertà dello spirito non aveva alcun modo di farsi valere, Kant si credeva in diritto di escluderla dal novero delle conoscenze valide.

Ma erano proprio queste, agli occhi stessi di Kant, le conclusioni ultime della *Critica*? Per rispondere, basta riflettere che la giustificazione che egli dava della scienza della natura non scaturiva dalla scienza stessa (quasi ch'egli fosse stato un filosofo naturalista), ma da una scienza superiore, e per l'appunto dalla *Critica*, e che pertanto questa e non la scienza naturale veniva in realtà a costituire la forma più elevata della conoscenza.

Se egli fosse stato un filosofo naturalista, avrebbe avuto il diritto di dire che il principio della causalità fenomenica è la massima legge della realtà e che di fronte ad esso nessuna libertà umana si giustifica; egli invece non si fermava al puro testo della scienza, ma guardava più in là, anzi più addietro, in quel mondo interiore dello spirito, dove la scienza si crea e si organizza. E qui gli

si rivelava, se pure incompiutamente, l'eccellenza del soggetto sull'oggetto, della forma sul contenuto, dell'apriori sull'aposteriori; qui tutto il sistema della scienza gli appariva nell'atto di scaturire dalla spontaneità della vita dello spirito. Pertanto, la stessa necessità delle leggi di natura, lungi dall'essere qualcosa d'imposto allo spirito dall'esterno, era qualcosa che lo spirito stesso poneva con un'attività autonoma. Kant scopriva la fonte della legge nella libertà.

Queste condizioni erano nondimeno tutt'altro che esplicite nella *Critica della ragion pura.* Anzi, secondo il risultato apparente di essa, Kant sembrava prigionero della sua stessa opera. Dopo di aver dato un creatore alla scienza, egli pretendeva d'imporre le leggi della creatura al creatore che le aveva dettate; dopo aver mostrato che la natura gravita intorno allo spirito (secondo la celebre analogia copernicana), egli voleva ancora una volta far gravitare lo spirito intorno alla natura. V'è così una conclusione apparente della *Critica della ragion pura* che contraddice a tutto il significato dell'opera stessa della Critica.

Ora il massimo pregio della filosofia morale di Kant sta in ciò, che pur accettando quella conclusione, essa ci porta molto più innanzi, in quel mondo dello spirito che pareva precluso. Con l'idea di un'attività spontanea e autonoma del soggetto morale, Kant ci dà l'intuizione di un nuovo protagonista, di una nuova legge, di un nuovo destino delle cose umane; ma la visione è offuscata da una falsa prevenzione sulla capacità e sui limiti della ragione teoretica, ed è accolta e confermata solo per via mediata e indiretta, come un postulato autonomo della ragion pratica, cioè come un'esigenza propria della volontà, al di sopra dei limiti della conoscenza. In questo senso Kant afferma un *primato* della ragion pratica sulla teoretica, dove l'idea del primato non esprime ancora con tutta la potenza la superiorità del mondo dello spirito umano sul mondo della natura che forma oggetto della scienza, ma soltanto un compenso che la volontà si attribuisce, per sanare l'insufficienza della giustificazione teoretica dei princìpi morali. In altri termini, se la ragione

teoretica e la ragion pratica fossero sullo stesso piano, allora, tra l'una che pone la libertà come soltanto possibile e l'altra che l'afferma come necessaria ai fini della moralità, mancherebbe una decisione finale; mentre il primato della ragion pratica compensa questa incertezza, subordinando il pensiero alle esigenze dell'azione.

Ma noi che, possedendo tutto lo svolgimento storico della filosofia kantiana, siamo in grado d'intendere più veracemente le conclusioni della *Critica*, possiamo attribuire al concetto di quel primato tutto il suo valore, spiegandolo come un primato dello spirito, che ha per sua legge l'autonomia, sulla natura che si regge sulla causalità meccanica. Per noi infatti i risultati della *Critica della ragion pura* non costituiscono un impedimento alla piena efficacia della legge morale, come Kant immaginava, per il fatto stesso che non vediamo nella causalità naturale un limite esterno della ragione, ma vediamo in essa l'opera della ragione, e quindi il frutto dell'autonomia dello spirito. Così la scienza scaturisce per noi da quella stessa autonomia del soggetto che è la fonte della moralità; e in ultima istanza l'autonomia, lungi dal formare una legge particolare e teoreticamente inesplicabile della ragion pratica, costituisce la legge di tutte le attività razionali dello spirito, e subordina a sé l'eteronomia che regge il mondo della natura.

Da questo punto di vista, l'importanza della *Critica della ragion pratica* consiste non soltanto nell'aver sottratto la moralità dalla soggezione alle leggi che reggono il mondo fenomenico, ma anche nell'avere, per mezzo di essa, iniziato il riscatto di tutta la vita spirituale dalla passività e dal meccanismo della natura.

Coi chiarimenti che precedono, noi possiamo, nel rimeditare il testo kantiano, liberarlo mentalmente dai molti inceppi intellettualistici che attenuano la forza delle argomentazioni a favore dell'autonomia della coscienza morale. C'è in esse un valore dimostrativo oltre che pratico: l'idea della libertà è più che un mero postulato di cui la ragione teoretica non può nulla affermare o negare; essa è alla fonte stessa dell'attività della ragione, e circola attraverso

tutto il sistema della Critica, della conoscenza non meno che della moralità. Il principale argomento addotto da Kant per dimostrare l'impossibilità di darne una giustificazione teoretica consiste in ciò che, per conoscere se l'uomo è effettivamente libero, noi dovremmo poterlo isolare da ogni rapporto con gli oggetti e considerare in se stesso come pura soggettività; il che è impossibile, perché significherebbe voler indagare, per mezzo della conoscenza, ciò che per definizione è fuori del rapporto conoscitivo. Ora, se questo argomento avesse un valore perentorio, esso varrebbe non soltanto contro la libertà, ma in generale contro tutto il procedimento della Critica. Non pretende infatti questa risalire alla fonte della conoscenza, a quell'unità sintetica originaria da cui germinano il soggetto e l'oggetto? Certamente questi due termini del rapporto conoscitivo non si possono trascendere in atto, nell'esperienza empirica; ma la Critica kantiana ci ha insegnato che si possono idealmente, mentalmente trascendere, in una ricerca che tende a spiegare in che modo l'esperienza stessa si costituisce e si organizza.

Ora la dimostrazione della libertà che Kant ci ha dato nella *Critica della ragion pratica* ha un valore non diverso e non minore di quella che, nella *Critica della ragion pura*, è servita a fondare il concetto dell'esperienza naturale. La presunta impossibilità di dimostrare l'esistenza della libertà sarebbe fondata se Kant avesse voluto isolare l'uomo dal mondo e attribuirgli una libertà metafisica fuori di ogni possibile esperienza. Ma la libertà di cui egli ci parla e che, sola, interessa la nostra coscienza morale, non è questo mero ente di ragione: essa è invece quel principio che sta a fondamento di ogni esperienza morale, cioè alla radice di ogni nostro rapporto coi nostri simili e col mondo della natura. Essa è tanto poco l'espressione della mera soggettività, disciolta da ogni vincolo con gli oggetti, che anzi è l'unità sintetica della soggettività e dell'oggettività, della spontaneità dell'individuo e della necessità della legge. Come infatti abbiamo visto, la libertà per Kant è autonomia, cioè attività del soggetto che si oggettiva nella legge, e che aderisce spontaneamente alla

legge, in quanto riconosce in essa l'opera sua. Un tale concetto si sottrae evidentemente all'obbiezione che Kant stesso ha formulata e che, giustissima in confronto di un concetto metafisico e dommatico della libertà, è inappropriata alla concezione kantiana, che scaturisce dal procedimento stesso della Critica.

Questo valore sintetico della libertà risulta in tutta la sua pienezza se esaminiamo i caratteri delle due etiche che si fondano, rispettivamente, sui singoli termini della sintesi, disciolti dal nesso comune. Sull'astratto soggettivismo si fonda il sistema della libertà individualistica, come una mera facoltà o arbitrio dell'uomo, sciolto da ogni subordinazione a una norma superiore, che temperi e freni il suo egoismo. È la concezione libertaria della rivoluzione francese, che culmina in una dichiarazione di diritti, senza una reciprocità di doveri, perché nulla essa riconosce che sia superiore all'individuo.

Ma la rivoluzione stessa ha fatto giustizia di questa libertà senza freno, che incorona il capriccio e l'arbitrio, e che si rivela capace di distruggere, ma non di ricostruire. E, come suole avvenire nell'ordine delle cose umane, che il fallimento di un principio suscita per contraccolpo il principio opposto, così l'astratta concezione libertaria ha coi suoi eccessi richiamato alla vita la concezione autoritaria della controrivoluzione, che nega ogni libertà e ogni diritto dell'individuo, esigendone la passiva subordinazione a un sistema di norme oggettive e intangibili.

Nondimeno, le tesi libertarie e le antitesi autoritarie sono opposte in tutto fuorché in questo, che rappresentano egualmente una mutilazione dello spirito umano, le une negando quei valori universali che sorpassano il mero egoismo, le altre degradando questi stessi valori a mezzi di esterna coercizione, e quindi soffocando la personalità e la libertà umana. Quelle creano degli anarchici, queste dei servi.

Ora, la concezione kantiana della libertà, come sintesi dei due termini opposti, eliminando ciò che v'è di unilaterale e di falso in ciascuno di essi, preso isolatamente

dall'altro, sottrae l'uomo alla loro rovinosa alternativa. Per Kant la libertà non è, come nella tesi libertaria, negatrice di ogni autorità o di ogni legge, ma si afferma nel riconoscimento della legge morale. Libero non è chi può ciò che vuole, ma chi vuole ciò che deve: all'idea del diritto subentra dunque quella del dovere. Ma se, per questo riguardo, la tesi kantiana collima con quella dell'autoritarismo, ne diverge poi profondamente, perché intende la subordinazione alla legge non come una passiva soggezione a un'autorità estranea, ma come adesione spontanea a una norma che scaturisce dallo spirito stesso dell'uomo. La concezione kantiana così ci riconduce nell'intimità della coscienza umana, dove si accentrano in un comune foco il soggetto e l'oggetto, il diritto e il dovere, la spontaneità e la coazione, l'astratta libertà e l'astratta autorità; e dove ciascun termine dell'opposizione si giustifica per mezzo dell'altro e s'invera nell'altro. È qui la ragione dell'inesauribile fecondità della sintesi apriori.

La posizione della *Critica della ragion pratica* rispetto al sistema del mondo morale è analoga a quella della Critica precedente rispetto al sistema della natura. Anch'essa, nell'intento di Kant, vuol essere una mera propedeutica, e invece sorpassa di gran lunga per importanza il sistema a cui ci dovrebbe introdurre. *La metafisica dei costumi*, con le sue due parti della dottrina del diritto e della dottrina della virtù, è appunto la concezione sistematica del mondo etico. Le leggi della libertà si sdoppiano in due rami: in quanto si riferiscono alle azioni esteriori e alla loro legalità, si chiamano giuridiche, in quanto sono il fondamento della determinazione interna delle azioni, si chiamano morali. E l'accordo di un'azione con la legge, senza riguardo al movente di essa, è la legalità; l'accordo in cui l'idea del dovere secondo legge è insieme il movente dell'azione, è la moralità. Quindi il diritto e la virtù si distinguono, non per la diversità dei rispettivi doveri, ma per la diversa natura della legislazione, che nella morale non può essere esterna. Così è un dovere esteriore mantenere la promessa; ma il comando di man-

tenerla sol perché è dovere, senza ricorrere ad altro motivo, appartiene alla legislazione interna[152].

Il diritto è il complesso delle condizioni per le quali l'arbitrio dell'uno può coesistere con quello dell'altro sotto una legge universale di libertà. Ogni azione è giusta se nella sua massima questa coesistenza è possibile. Di qui l'universale legge giuridica: agisci esteriormente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa coesistere con la libertà di ogni uomo secondo una legge universale[153].

Il diritto si distingue in privato e pubblico. Il « mio » nel senso giuridico è un oggetto con cui sono così legato, che l'uso che un altro può farne senza il mio consenso mi lede. Il possesso è la sua condizione soggettiva, la legge la sua condizione oggettiva. Gli oggetti esterni del mio arbitrio possono essere soltanto tre: le cose corporee, l'arbitrio di un altro in rapporto a un dato atto, lo *status* di un altro in rapporto a me; donde la tripartizione dei diritti in reali, personali (di obbligazione) e familiari. Anche qui Kant trova modo di notare la corrispondenza con le tre categorie di sostanza, causalità, comunità.

Quando ai diritti reali, l'innovazione di Kant sulla tradizione giuridica sta nell'aver negato che possa esservi un immediato rapporto dell'uomo con le cose; il rapporto giuridico è sempre tra persone; quindi anche la proprietà è un *ius contra quemlibet huius rei possessorem*. Ora io, con un atto di arbitrio unilaterale, non posso legare gli altri ad astenersi dall'uso di una cosa; perciò la proprietà deve scaturire dall'arbitrio unito di tutti in un totale possesso; cioè la garenzia del « mio » è costituita dal complesso di tutte le leggi che regolano la ripartizione dei beni in una comunità civile[154].

Il diritto personale è il possesso dell'arbitrio di un altro, come potere di determinarlo a un'azione particolare secondo le leggi della libertà. Esso non smentisce il generale principio etico di considerare i propri simili come

[152] *Die Metaphysik der Sitten.* ERSTER TEIL, *Metaphysische Anfängsgründe der Rechtslehre*, Einleit., I, III.
[153] *Ibid.*, Einleit. in die Rechtslehre.
[154] *Ibid.*, Erster Absch.

fini e non come mezzi, perché non implica una soggezione di altri a me, ma soltanto l'obbligo contrattuale di una determinata prestazione.

Nei diritti personali in genere rientrano anche i diritti familiari, ma se ne distinguono, per una peculiare condizione di reciprocità che è a loro fondamento. Così, nel matrimonio una persona è acquistata dall'altra come cosa, ma nella condizione, che la riscatta, della reciprocità dell'acquisto. E anche il diritto dei genitori sui figli trova un limite essenziale nello scopo educativo a cui è subordinato. Il diritto ereditario ha un carattere misto, reale-personale, perché concerne la disposizione delle cose in dipendenza dei vincoli personali di famiglia.

Il complesso delle leggi che esigono un universale riconoscimento per produrre uno stato giuridico è il diritto pubblico. Uno stato è l'unione di una moltitudine di uomini sotto leggi giuridiche[155]. Esso comprende in sé tre poteri: legislativo, esecutivo, giudiziario. Il potere legislativo può competere solo alla volontà unita del popolo. I membri di una tale società si chiamano cittadini, e gli attributi giuridici da essi inseparabili sono: 1) la libertà legale, di non essere soggetti ad alcuna legge a cui non abbiano dato la loro approvazione; 2) l'eguaglianza civile, come diritto di non riconoscere alcuna autorità se non quella ch'è soggetta alla condizione della reciprocità nel legare e nell'esser legato; 3) l'indipendenza civile, che consiste nel non dover la propria esistenza e il proprio mantenimento all'arbitrio di un altro, ma al proprio diritto e alle proprie forze come membro di una comunità.

L'atto con cui un popolo si costituisce in unità politica è un contratto originario, secondo cui tutti (*omnes et singuli*) rinunziano alla libertà esteriore, per riaverla come membri di una comunità. Il principe nello stato ha diritti e non doveri. Kant nega ai sudditi ogni diritto di sedizione o di ribellione; ogni mutamento costituzionale può

[155] Data questa sua natura strettamente « di diritto », esula dall'idea dello stato ogni compito che sorpassi il mantenimento dell'ordine pubblico. *Polizeistaat* lo chiameranno derisoriamente i fautori del così detto « stato etico ».

essere fatto solo dal sovrano per mezzo di riforme. E tuttavia, con una inconseguenza non immemore dei recenti avvenimenti europei, Kant aggiunge che, quando una rivoluzione ha avuto luogo ed ha fondato una nuova costituzione, l'illegalità delle origini non dispensa i sudditi dall'obbligo di accettare il nuovo ordine.

Quanto al diritto di punire, Kant nega che esso abbia carattere intimidatorio o esemplare, perché un uomo non può essere considerato come mezzo in servizio di un altro. Eppure egli non sa darvi miglior fondamento che il principio del taglione, esercitato però nel giudizio pubblico e non in quello privato. Chi ha ucciso deve morire. Non v'è un surrogato all'appagamento della giustizia; è un'affettata umanità quella del Beccaria contro la pena di morte.

I princìpi che reggono i rapporti degli stati tra loro sono: (1) che essi sono in istato di natura gli uni verso gli altri; (2) che questo stato è uno stato di guerra; (3) che una unione di popoli è necessaria secondo l'idea di un contratto originario; (4) che tale unione deve formare non un potere sovrano, ma solo una federazione (*Genossenschaft*). Ma lo stato di guerra, crudamente posto come stato di natura, subisce limitazioni che ne attenuano la portata: Kant infatti non ammette una guerra di conquista, né una guerra punitiva, ma solo una guerra difensiva. E in questa, i mezzi di offesa e di difesa consentiti sono soltanto quelli il cui uso non rende i sudditi incapaci di essere cittadini (come la schiavitù, la deportazione, ecc.).

L'altra sezione della *Metafisica dei costumi* comprende la dottrina delle virtù. Essa intende particolarizzare la concezione del dovere, mediante la specificazione dei fini impliciti in essa. Quali sono i fini che sono nel tempo stesso anche dei doveri? Essi sono: la propria perfezione e l'altrui felicità. Non la propria felicità, perché questa è un fine che tutti gli uomini perseguono, ma che non può essere elevata a dovere senza contraddirsi. Non l'altrui perfezione, perché questa non può essere realizzata che con un lavoro personale.

Quanto ai doveri verso se stessi, può sembrare che la loro idea sia contraddittoria, perché non è possibile che lo stesso individuo vincoli e sia vincolato. Invece essa è del tutto coerente, in base alle considerazioni già esposte sul dovere in genere: il soggetto infatti non è lo stesso, ma è l'essere razionale quello che vincola, l'essere sensibile quello che è vincolato. Due specie di doveri verso se stessi son poste da Kant: doveri negativi che limitano, doveri positivi che ampliano la sfera dell'azione personale. Ai primi appartengono quelli che vietano il suicidio, l'automutilazione, la menzogna, l'avarizia, la falsa umiltà, ecc. Uccidere il soggetto della moralità nella propria persona è per Kant sopprimere la moralità stessa. Ma la più grave mancanza dell'uomo verso di sé è la menzogna: il primo peccato da cui la Bibbia ha fatto introdurre il male nel mondo non è l'uccisione del fratello, ma la prima menzogna. Contro il concetto aristotelico della virtù come un mezzo tra gli estremi, Kant osserva che la virtù sarebbe così un mezzo vizio: non la moderazione nell'uso delle massime morali è ciò che distingue la virtù dal vizio, ma il principio oggettivo a cui si uniformano. Infine, i doveri positivi dell'uomo verso se stesso si compendiano nella cultura delle proprie forze naturali e morali, come mezzo per elevare e svolgere la personalità.

Tra i doveri verso gli altri v'è in primo luogo l'amore, ma non come un fatto sensibile, che sarebbe un non senso promuovere a dovere, bensì come massima del benvolere (*Wohlwollen*) che ha per conseguenza il beneficare (*Wohltun*). E la beneficenza va fatta senza aspettar nulla per sé e senza farsene merito. Valore etico ha anche la simpatia, non come passivo sentimento, ma come attiva partecipazione alla vita e ai bisogni dei propri simili. Dovere è anche il rispetto verso gli altri, come massima di una limitazione della stima di sé, mediante l'apprezzamento dell'umanità in un'altra persona. Un'alta valutazione Kant dà pure dell'amicizia, intesa come unione di due persone per mezzo di reciproco amore e di stima. E trascuriamo le più minute distinzioni dei doveri indiretti e diretti e delle più particolareggiate virtù, di cui la ca-

sistica kantiana si compiace e che rendono poco sopportabile la lettura della *Tugendlehre*. Questa si chiude con una didattica morale, che muove dal principio che le virtù sono insegnabili, non con la sola dottrina, ma anche con la pratica. E uno strumento dottrinale che Kant ha il cattivo gusto di trovare appropriato allo scopo è un catechismo morale per domande e risposte, di cui dà perfino un poco felice esempio.

La Metafisica dei costumi è un'opera senile, scolastica nella forma, pedantesca nel frastagliamento e nella meticolosità delle classificazioni e delle definizioni. Vi risuona qua e là qualche accento potente; ma sono echi della *Critica della ragion pratica*, ingranditi dall'ambiente chiuso e sordo che li rimanda. Assai meglio che in quella pesante opera sistematica, il *pathos* dell'etica kantiana si avverte in qualche breve scritto e in qualche recensione, che ci danno degli squarci suggestivi del mondo morale nel suo divenire storico.

La storia, che per Kant non ha diritto di cittadinanza scientifica e non è che nuda raccolta di fatti, rientra mediatamente nella vita dello spirito per mezzo dell'idea di libertà che attraversa le vicende umane e conferisce ad esse un senso e un indirizzo definiti. « Narrando le manifestazioni della libertà, per quanto celate possano esserne le cause, essa lascia sperare che, se si considera il gioco della libertà del volere nell'insieme, si possa scoprire un regolato movimento di essa, e che ciò che nell'individuo è confuso e senza legge, manifesti nella specie un continuo e progressivo, benché lento sviluppo di un originario disegno. » [156]

La storia s'inizia col primo atto di libertà; prima di esso, l'uomo è parte della natura e segue le leggi della sensibilità e degl'istinti. Ma col risvegliarsi della ragione, e della volontà con essa, l'uomo comincia gradualmente a distaccarsi dall'ambiente, a paragonare il presente col passato, a predisporre intenzionalmente il futuro, a sco-

[156] *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht.*

prire nuovi bisogni e a inventare i mezzi di appagarli. Tutti questi sforzi per crearsi nel mondo un posto diverso e migliore di quello che la mera animalità naturale gli aveva assegnato, hanno il comune carattere di una ribellione della ragione e del volere contro l'ordine di natura. Quindi si può dire che il primo impulso della libertà è stato una rottura dell'unità primitiva dell'uomo col suo ambiente. In questo senso, Rousseau ha avuto ragione di segnalare la contraddizione tra lo stato di civiltà e quello di natura. Ma è una *felix culpa* questa decadenza dell'uomo primitivo, che segna l'inizio di una vita propriamente umana.

Pure, non bisogna vedere un'intenzionalità consapevole in questo inizio e negli ulteriori progressi. Si deve invece considerare la storia nel suo insieme come il compimento di un piano nascosto della natura in vista dello sviluppo di tutte le facoltà umane. E il mezzo con cui questo piano si esplica è l'antagonismo e la lotta dei disegni e dei fini che si manifestano nella società. Grazie sia dunque alla natura per l'orgoglio, per la vanità, per l'avarizia, ed anche per lo stesso desiderio di dominare. Senza queste forze, tutti i migliori disegni non potrebbero mai essere sviluppati. L'uomo vuole concordia, ma la natura sa meglio ciò ch'è bene per la specie; essa vuol discordia. Gl'impulsi naturali, le fonti dell'insocievolezza e dell'opposizione, da cui nascono tanti mali, ma che anche determinano un nuovo impiego di forze e producono un nuovo sviluppo, rivelano l'ordinamento di un saggio creatore e non di uno spirito maligno [157].

Da questo punto di vista, in due recensioni delle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* del suo scolaro Herder, Kant critica la visione armonistica del progresso della civiltà, come di uno sviluppo spontaneo delle potenze naturali dello spirito. Per lui, l'uomo morale è veramente un impero in un impero e la natura non può essere più che lo strumento della libertà.

Il fine a cui tende tutta l'evoluzione umana è la formazione di una società retta universalmente dal diritto.

[157] *Ibid.*, Vierter Satz.

E il raggiungimento di questa meta dipende dalla soluzione del problema di un regolato rapporto degli stati tra loro. Tutte le guerre sono perciò altrettanti tentativi (certo, fuori dell'intenzionalità degli uomini, ma secondo l'intenzionalità della natura) per creare nuovi rapporti tra gli stati e per determinare così, attraverso distruzioni e rivoluzioni, la possibilità di uno stabile assetto[158].

Lo scritto *Sulla pace perpetua* compendia in pochi articoli le condizioni del futuro assetto giuridico della società internazionale. Essi sono: 1) Non deve valere nessun trattato di pace fatto col pensiero segreto di preparar materia per una nuova guerra. 2) Nessuno stato deve poter essere acquistato da un altro per eredità, scambio, compera o donazione. 3) Gli eserciti permanenti debbono scomparire col tempo (ma essere sostituiti da milizie nazionali). 4) Gli stati non debbono contrarre debiti in funzione della loro politica estera (essi rendono infatti la guerra troppo facile e conducono alla bancarotta). 5) Nessuno stato deve ingerirsi della politica interna degli altri. 6) Non debbono compiersi nella guerra tali atti di ostilità che rendano impossibili i futuri rapporti pacifici.

Queste norme sono fondate su due generali premesse. L'una è che lo stato di pace non è naturale, ma deve essere creato dagli uomini. Perciò la prima condizione di una pace generale è la libertà e l'uguaglianza dei membri, che può realizzarsi solo in una forma statale repubblicana, perché in essa sono chiamati a decidere la guerra quegli stessi che dovranno sopportarla. L'altra premessa è che non l'egemonia di uno stato sugli altri, ma l'unione federativa di liberi stati può dare uno stabile fondamento del diritto internazionale.

Nell'àmbito del mondo morale rientra anche la religione, che è considerata da Kant « nei limiti della mera ragione ». Il punto di vista kantiano nel trattare questo tema coincide, sotto un certo aspetto, con quello dei

[158] *Ibid.*, Siebenter Satz.

fautori della religione naturale, in quanto si sforza di scoprire nelle religioni positive un nucleo centrale comune a tutte. Ma ne diverge, in quanto non esclude i dommi e le istituzioni confessionali come un fittizio incremento umano, ma cerca d'includerli con una reinterpretazione razionalistica che li spoglia del loro significato arcano, o meglio ne fa un'espressione simbolica e allegorica di esigenze umane accessibili alla ragione.

Il punto di partenza di ogni religiosità è l'idea di un male radicale che, non potendo risolversi con mezzi puramente umani, pone in moto tutti i mezzi trascendenti di giustificazione e di salvezza. Per la spiegazione di esso, non basta ricorrere alla sensibilità, che ne farebbe un mero stato animale, ed è eccessivo concentrarlo nella ragione, che ne farebbe uno stato diabolico. Esso non può spiegarsi che con un rapporto deviato della sensibilità con la ragione, cioè della sensibilità che abbassa al livello dei suoi impulsi i valori morali [159]. Così, il male radicale non è l'amor di sé, che entro certi limiti è legittimo; ma è l'amor di sé convertito in regola della volontà, usurpando l'impero a una legge più alta. « Ma — osserva giustamente il Delbos [160] — si può forse concludere da esempi, come fa Kant, che l'uomo è radicalmente cattivo, quando lo stesso Kant s'è preso cura di prevenirci ch'è impossibile raggiungere con l'osservazione le massime del libero arbitrio e decidere con l'esperienza che l'uomo, nel compiere certe azioni contrarie alle leggi, è in sé cattivo? V'è nel pensiero di Kant una sorprendente contraddizione. » Si può aggiungere che tutta la dottrina del male radicale, per quanto egli si sforzi di ripensarla nei limiti della ragione, lascia un residuo inassimilabile con la sua visione etica, rivelando così la propria origine molto diversa.

Come ammetterne la trasmissione ereditaria di generazione in generazione? Sarebbe un contraddire alla libertà delle azioni umane, e Kant perciò è costretto a respingerla. Ma come allora spiegare la redenzione, che

[159] *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Erster Stück, 3.

[160] DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, 1905, p. 621.

implica uno stato d'impotenza umana e il conseguente bisogno di un soccorso misterioso dall'alto? Kant ricorre all'interpretazione mistica del peccato originale. L'Adamo di cui si parla nella Bibbia è incarnato in ciascuno di noi, e così pure il Cristo crocefisso è il simbolo di un processo catartico che si compie nel nostro cuore. Tutta la Scrittura viene in tal modo allegorizzata, ed acquista un senso pratico valido per tutti i tempi: cioè che non v'è salvezza per l'uomo se non per mezzo di una rigenerazione radicale, perché il nemico da combattere è una essenziale perversità, che non può esser vinta che dall'idea di un bene concepito nella sua purezza perfetta, come una filiazione divina. Questo ideale è il Figlio di Dio, in cui bisogna vedere non un essere soprannaturale, perché cesserebbe allora di essere un modello per noi, ma l'oggetto della nostra fede nel trionfo del principio del bene, impersonato in un sublime Maestro di moralità.

Bisogna dunque concludere che la ragione possa spiegarci tutto ciò che la religione esige? Noi sappiamo dalla Critica che vi sono delle affermazioni praticamente necessarie di cui però non è possibile dare una dimostrazione: entro questi limiti può sussistere e giustificarsi l'idea religiosa del « mistero ». Tale è il mistero della Trinità: ciascuno degli attributi trinitari simboleggia un'azione divina di cui siamo praticamente certi, senza poterne comprendere il modo. Così, Dio come legislatore fonda un regno di cui siamo chiamati a diventar membri; noi siamo da lui dipendenti, e il fine ch'egli ci assegna implica che siamo liberi. Come avviene ciò? È il mistero della vocazione. Inoltre Dio, come rettore del mondo, vuole che la sua legge sia compiuta e che gli uomini siano salvi; ma il male che li opprime è radicale e la rigenerazione non sarebbe possibile se la bontà divina non li riscattasse. È il mistero della giustificazione. In ultimo, Dio come giudice del mondo decide della salvezza e della dannazione delle anime, in un modo che sfugge ai criteri della giustizia umana. È il mistero della elezione [161].

[161] *Die Religion ecc.*, Drittes Stück. Allgem. Anmerkung.

La rigenerazione e il trionfo del principio del bene pongono in essere una società etico-religiosa, una chiesa. « Una comunanza etica sotto la legislazione divina è una chiesa, la quale, in quanto non è oggetto di possibile esperienza, è chiesa invisibile », cioè un ideale che informa di sé la chiesa visibile, intesa come reale unione degli uomini in un tutto religioso [162]. Ivi il volere di Dio si attua per mezzo di leggi statutarie e di leggi etiche. Queste ultime sono fondamentali e si possono apprendere mediante la ragione. Le prime invece implicano una rivelazione storica, e tuttavia possono essere accolte in una fede razionale, in quanto sono puri mezzi per l'attuazione della legge morale [163]. La credenza giudaica non ha nulla in comune con la fede ecclesiastica. Le sue norme appaiono di natura meramente politica, anche perché si riferiscono solo a un'esistenza terrena. Perfino i dieci comandamenti, benché contengano elementi morali, non sono impartiti in quella legislazione con l'esigenza di una intenzionalità morale (*moralische Gesinnung*), ma sono indirizzati a una credenza esteriore [164]. La storia della chiesa comincia solo col cristianesimo; ma anche in esso, la misura del valore è data dal grado del suo accordo con l'ideale della chiesa invisibile. L'universalità, la purezza morale, la libertà, la stabilità sono gli attributi di questo ideale; in modo che, deviando da esso gl'istituti storici, la fede ch'essi impongono diventa una fede servile e l'unità della chiesa si spezza in un'oligarchia clericale e in una massa bigotta.

La concezione religiosa di Kant era destinata a riunire in una comune opposizione gl'illuministi e i loro avversari. L'idea del male radicale non poteva non urtare profondamente l'umanismo ottimistico di Goethe e di Herder; l'interpretazione simbolica dei dommi cristiani doveva apparire ai liberi pensatori dell'*Aufklärung* un ritorno larvato alle vecchie superstizioni; e, per una ragione opposta, l'ortodossia luterana e cattolica doveva

[162] *Ibid.*, Drittes Stück, I, 4.
[163] *Ibid.*, Drittes Stück, I, 5.
[164] *Ibid.*, Drittes Stück, II.

riconoscervi un'incredulità dissimulata. Pure, essa incontrò col tempo dei seguaci ferventi e diede origine a una scuola d'interpreti della Scrittura, ch'è sopravvissuta fin quasi ai nostri tempi[165].

Ultima propaggine dell'etica kantiana è la pedagogia, che ci è pervenuta nella forma poco elaborata di un corso di lezioni universitarie. L'interesse pei problemi pedagogici è stato suscitato nella mente di Kant dalla lettura dell'*Emilio* e dall'esperienza pratica del Basedow, che nel 1774 aveva fondato a Dessau un istituto di educazione, la cui ispirazione personale era per se stessa in contrasto con la rigida uniformità educativa della Prussia federiciana. Qual è per Kant il fine dell'educazione? Formare, più che il cittadino, l'uomo in generale, perché possa adempiere a tutte le funzioni che la vita gli assegna. Il compito dell'educatore consta di due momenti: la formazione fisica e la cultura morale dell'allievo. La prima è condotta secondo le prescrizioni dell'*Emilio*, lasciando fare il più che possibile alla natura, ed evitando tutto ciò che possa indebolire la tempra del fanciullo. La cultura morale comprende in sé anche lo sviluppo delle facoltà intellettuali. Scopo precipuo dell'educazione morale è la formazione del carattere, che si può definire come l'abito di agire secondo massime. A differenza di Rousseau, Kant ammette le punizioni, specialmente nei primi anni; più tardi, l'educatore dovrà fare appello al solo sentimento della dignità morale. E per la via della morale bisogna condurre il fanciullo alla religione.

8.

ESTETICA E TELEOLOGIA

L'idea di una terza Critica non era presente al pensiero di Kant mentre scriveva la prima, e cominciava

[165] Alludo all'indirizzo del Ritschl (v. la mia *Filosofia contemporanea*).

appena a delinearsi durante la composizione della seconda. Questo fatto darebbe ragione alla tesi del Riehl che il progresso della filosofia kantiana sia avvenuto per epigenesi piuttosto che, come voleva il Fischer, per evoluzione continua [166]. Pure, riesaminando alla luce della *Critica del giudizio* le Critiche precedenti, non si tarda a scoprire in queste i germi di quella. La dottrina del valore regolativo delle idee della ragione contiene in sé un chiaro indizio del futuro giudizio riflettente della terza Critica; e il principio di finalità che emerge dalla ragion pratica dà a quel giudizio il suo criterio e la sua norma [167]. Ma il fatto nuovo e sconcertante della *Critica del giudizio*

[166] RIEHL, *Der philos. Kritizismus*, p. 258.

[167] Si potrebbero particolarizzare e moltiplicare le analogie e i punti di riferimento delle tre Critiche, come ha fatto, con molta ingegnosità, il Souriau (*Le jugement réfléchissant dans la philophie de Kant*, 1926, pp. 42 sgg.). Questi trova che la scoperta del giudizio riflettente, benché impossibile al momento della redazione della *Critica della ragion pura*, vi era tuttavia già pronta. Egli nota infatti un'analogia profonda tra i princìpi regolatori del giudizio e i princìpi dell'uso regolatore della ragione, tra le analogie dell'esperienza e le idee trascendentali, tra lo schematismo del giudizio e lo schematismo della ragione, tra l'affinità dei fenomeni nell'immaginazione e il principio razionale di affinità. Di qui conclude che la funzione regolatrice e ipotetica dello spirito potrà essere raccordata, così al giudizio come alla ragione, e che la prima *Critica* potrà condurre a un giudizio riflettente altrettanto bene quanto a una ragione riflettente. Ma le conclusioni ultime del Souriau sono inaccettabili. Vi sarebbe, secondo lui, una dissimmetria profonda tra il futuro giudizio riflettente e il giudizio determinante. « Non soltanto le loro direzioni saranno inverse, ma soltanto il primo si eleverà dal particolare all'universale, mentre il secondo partirà dall'universale già dato per giungere ad applicazioni particolari; ma non si tratterà degli stessi princìpi generali nell'uno e nell'altro: quelli del giudizio riflettente saranno razionali, liberamente creati secondo una formula che fa intravvedere la contingenza della natura; quelli del giudizio determinante resteranno a mezza via, in quella logica arcaica che contiene in potenza il dommatismo di Aristotele e di Leibniz... Il giudizio riflettente e il determinante non possono dunque costituire due funzioni dello spirito, ma rappresentano due filosofie, di cui la prima soltanto è critica. » Il Souriau dimentica che il giudizio determinante è attraversato dalla sintesi apriori; egli lo considera come un giudizio scientifico dommatico, aggravando una confusione in cui, come s'è visto, lo stesso Kant è caduto.

sta in ciò che essa intreccia, non senza artifizio, due temi speculativi diversi, complicando così lo svolgimento lineare del pensiero kantiano. L'uno è il tema del sentimento, l'altro è quello propriamente logico del giudizio.

Nella sua esplorazione delle forme o delle facoltà fondamentali dello spirito umano, Kant si era di buon'ora trovato di fronte, oltre che al pensiero e alla volontà, anche a un terzo principio, il sentimento, la cui natura aveva cominciato a formare oggetto di studi e di ricerche tra i filosofi del Sei e del Settecento. Egli aveva a lungo negato diritto di cittadinanza a questa forma, che gli sembrava troppo ibrida ed empirica, quindi incapace di essere ricondotta, come le altre due, a fondamenti apriori. Le *Osservazioni sulla natura del bello e del sublime* del periodo precritico non possono essere considerate come un'anticipazione della *Critica del giudizio*, perché ivi il sentimento del bello ha una natura empirica, e solo più raffinata della passionalità bruta. Anche per la critica del gusto egli ha oscillato tra la concezione del Baumgarten, che ne fa una scienza ausiliaria della logica, e l'idea (accennata in una lettera a Herz) che appartenga al dominio della ragion pratica. Solo in una lettera del 1787 a Reinhold (appena tre anni prima della pubblicazione della terza *Critica*), egli afferma che il gusto ha i suoi princìpi apriori. Tra le ragioni del mutamento, il Basch pone come principali la netta distinzione creata da Kant tra il sensibile e l'intellettuale, che faceva crollare tutta la concezione leibniziana, e la scoperta della finalità come principio regolatore [168].

Ma, comunque si cerchi di spiegare, nel silenzio di Kant, le ragioni del mutamento, è ben certo che la purezza della vita sentimentale gli si è rivelata in una particolare forma di giudizi, che individuano una regione dello spirito, in cui la materia grezza e torbida del sentimento appare trasfigurata ed epurata: cioè nei giudizi di gusto o estetici. A differenza dei giudizi logici o scientifici, nei

[168] V. BASCH, *Essai critique sur l'Esthétique de Kant*, 1927 [2], pp. XXVII-XXIX.

quali la mente si volge a oggettivare le proprie rappresentazioni, cioè a determinare concettualmente la natura degli oggetti che corrispondono ad esse, i giudizi estetici valutano le rappresentazioni stesse in rapporto coi sentimenti soggettivi che suscitano in noi. Noi diciamo bella una cosa che ci piace nel giudizio estetico; e la presenza di questa attività giudicante opera nel contenuto sentimentale del piacere una discriminazione, in virtù della quale viene eliminato tutto ciò che repugna alla natura contemplativa del giudizio, e resta solo il sentimento puro e idealizzato che vi si armonizza. Così non ogni piacere che una rappresentazione o un'immagine può suscitare, ha un valore estetico; ma solo quel piacere che non è legato a mere eccitazioni sensibili, né ad interessi pratici, né a valutazioni concettuali degli oggetti; e che quindi è disinteressato, comunicabile a tutti e non dipendente da condizioni contingenti del soggetto, pur essendo per sua natura soggettivo.

Questo intreccio del sentimento col giudizio nel gusto ha spinto Kant a un'indagine più approfondita sul principio fondamentale della facoltà giudicante, come quella che, avendo punti di corrispondenza nelle altre due Critiche, poteva riflettere maggior luce anche sull'oscura vita sentimentale. E il risultato dell'indagine è stato la scoperta di una peculiare forma di giudizio, avente la sua applicazione non solo nell'estetica, ma anche nel dominio della natura, che sembrava riservato al solo determinismo fenomenico, e dotato della capacità di mediare la scienza e la pratica, la natura e la libertà, che sembravano separate da un abisso. Di qui è venuto il nome di *Critica del giudizio* alla sua opera — un titolo più comprensivo che non quello di Critica del gusto; e di qui è venuto anche il raccostamento, che a prima vista suona strano, dell'estetica e della teleologia naturale.

Kant dice d'intendere per facoltà del giudizio (*Urteilskraft*) un termine intermedio tra intelletto e ragione [169]. Questa definizione è inesatta, secondo la terminologia usata

[169] *Kritik der Urteilskraft*, Einl., III.

nella prima *Critica*. Ivi infatti il giudizio non è che la sussunzione di una intuizione sotto un concetto; avrebbe dovuto dunque dire un termine intermedio tra sensibilità e intelletto. Ma la deviazione non è senza motivo. Per meglio precisare la funzione del giudizio, Kant aggiunge che esso è la facoltà di pensare il particolare come compreso nell'universale, e questo è possibile in due modi. O l'universale è dato (in forma di regola o di legge apriori), e allora il giudizio è determinante: tal è quello delle scienze della natura, già considerato nella prima *Critica*. O è dato solo il particolare, e l'universale in cui bisogna pensarlo è da trovare, e il giudizio è riflettente [170]. Però quel che Kant non fa bene intendere nella sua divisione (ed è la chiave di volta di tutta la *Critica del giudizio*), è che si tratta nei due casi di due universali molto diversi. Nel primo, esso è la categoria dell'intelletto, nel secondo è un'idea della ragione, e precisamente l'idea di fine. Il fine è l'idea di una cosa, in quanto è il principio di realizzazione della cosa stessa. Così, in tutte le azioni intenzionali, noi ci proponiamo l'idea di un effetto da raggiungere, e questo effetto, anticipato idealmente nel nostro pensiero, è il principio motore, cioè la causa dell'azione. C'è dunque nella finalità un capovolgimento del rapporto tra causa ed effetto che si dà nel meccanismo naturale: ivi l'effetto diviene, in quanto è idealmente anticipato, causa, e la causa efficiente o meccanica diviene mezzo in servizio di esso. Nella *Critica della ragion pura*, che era volta a fondare la conoscenza scientifica, Kant ha escluso ogni considerazione di fini: ivi la sola causalità valida è quella meccanica, che connette insieme i fenomeni dell'intuizione sensibile. Per parlar di fini di natura, bisognerebbe infatti che noi avessimo già idealmente presente al pensiero la natura come un tutto, in modo da poter giudicare come lo spiegamento delle forze naturali realizzi quel tutto. Ma noi sappiamo che i fenomeni obbediscono alla legge della sintesi successiva e progressiva dell'appercezione, per cui non si dà mai la

[170] *Ibid.*, Einl., IV.

natura come un tutto, ma solo come una continua addizione di parti a parti. Nella *Critica della ragion pratica*, invece, dove si tratta di azioni intenzionali, Kant ha incluso la considerazione dei fini, ma per includerla egli ha dovuto sorpassare il mondo fenomenico ed entrare in quello del noumeno, che gli si è configurato nella mente come un regno di fini, retto dalla legge dell'autonomia, in contrasto con l'eteronomia naturale.

Ora il problema che il giudizio riflettente è chiamato a risolvere è se sia possibile una considerazione della natura da un punto di vista diverso da quello della scienza e affine a quello della moralità, cioè dal punto di vista della teleologia. Vi sono dei casi in cui la natura stessa sembra suggerirci questo più alto criterio di giudizio. Per es. negli organismi, l'idea del tutto organico, come fine a cui tende la formazione delle parti, deve essere anticipata alla genesi empirica delle parti stesse. E similmente, nel campo molto diverso della bellezza estetica, ci si dà un finalismo in qualche modo affine, come se gli oggetti naturali giudicati belli fossero intenzionalmente disposti in vista del fine estetico da realizzare.

In tutti questi casi, il giudizio riflettente, teleologico o estetico che sia, obbedisce alla regola enunciata: che solo il particolare, cioè i singoli fenomeni della natura sono realmente dati, e l'idea del fine sotto cui pensarli è da cercare. Se noi fossimo i creatori della natura, nel senso noumenico e divino della parola, come siamo i creatori dell'azione morale, questa ricerca sarebbe superflua, ed avremmo già, nell'idea che ci saremmo prefissa della creazione, la misura e la norma degli effetti da realizzare. Ma noi non siamo creatori e tutti i fini che possiamo concepire sono delle analogie più o meno oscure con le nostre azioni intenzionali. Diremo che il fine della vita organica è la formazione dell'individuo? o della specie? o di qualcosa di più alto da congiungere insieme le varie specie? In ogni caso il giudizio non è mai determinante, ma solo riflettente, cioè non espone la legge costitutiva degli oggetti, ma solo la legge del nostro modo di considerare gli oggetti. Anche più oscure sono le analogie este-

tiche, dove l'idea del fine ha questo di particolare che, non appena si cerca di determinarla, sfuma nel vuoto e l'effetto estetico svanisce con essa.

Tuttavia, anche limitata nel suo valore, la considerazione teleologica è molto importante, perché ci colloca da un punto superiore a quello della scienza nel giudicare la natura e ci dà una veduta, per quanto imperfetta e analogica, dell'intima realtà noumenica che si spiega nei fenomeni. Sotto questo aspetto, la terza *Critica* colma lo *hiatus* profondo che esisteva tra le altre due, cioè tra il mondo fenomenico della ragion pura e il mondo noumenico della ragion pratica. Noi sapevamo, prima di essa, che i fenomeni e i noumeni, per quanto separati, dovevano essere in rapporto di dipendenza gli uni dagli altri, e che la rivelazione anche parziale della spirituale natura dei noumeni non poteva non riflettere una certa luce sul significato e sul corso del mondo fenomenico; la terza *Critica* ci dà in atto la dimostrazione di quella dipendenza e della predisposizione dei fenomeni a seguire la legge più alta, insita nella loro essenza più riposta. E possiamo infine spiegarci perché Kant ponga la facoltà del giudizio come un termine intermedio tra intelletto e ragione. Egli usa espressioni molto ellittiche, perché non si riferisce al giudizio in genere, bensì al solo giudizio riflettente, e l'intelletto sta per la facoltà conoscitiva in genere, la ragione per la ragion pratica. Quindi egli non vuol dir altro se non che il giudizio teleologico media la conoscenza e l'azione, la necessità causale e la libertà morale.

Prima di passare a un esame particolareggiato dell'estetica e della teleologia, resta a determinare più precisamente il criterio distintivo delle due forme di giudizio riflettente che sono alla loro base. Se noi attribuiamo finalità a un oggetto, ne facciamo il prodotto dell'intenzionale disegno di una intelligenza. Questa intelligenza o è la nostra, in quanto si rappresenta e giudica una cosa, o è un'intelligenza diversa, che è a fondamento della cosa stessa. Nel primo caso, la finalità della cosa consiste nel suo accordo col nostro modo di vederla, nel secondo nel suo accordo con l'idea creatrice che vi si attua. Ecco così

che il giudizio si biforca, in un giudizio strettamente teleologico, che indaga l'interno ordinamento dei prodotti della natura, in quanto realizzano un intenzionale disegno; e in un giudizio estetico, che prescinde da questa finalità oggettiva, e considera solo formalmente l'armonia della natura, per quel che soggettivamente si rivela dal consenso armonico delle facoltà spirituali di colui che la contempla esteticamente.

L'analisi del giudizio estetico (diremo più brevemente, del gusto) segue la falsariga dell'Analitica trascendentale e della sua quadripartizione delle categorie, secondo la quantità, la qualità, la relazione e la modalità, reinterpretata però molto ingegnosamente, in modo di appropriarsi a un giudizio non oggettivo, ma soggettivo. Il problema da risolvere è « che cosa è il bello nella sua immediata espressione naturale », come ci si rivela nel gusto. E la soluzione si divide in quattro parti, ciascuna delle quali individua un aspetto essenziale della bellezza, e tutte hanno in comune il carattere d'interpretarla in termini soggettivi. Cioè il bello non è una proprietà delle cose per sé considerate, ma scaturisce dal rapporto delle cose con noi, e propriamente è una qualità che ad esse attribuiamo, valutandole in rapporto col sentimento di piacere o di dispiacere che le loro immagini suscitano in noi. Due sono pertanto gli elementi costitutivi della bellezza: un'immagine (o rappresentazione) e un sentimento; e il loro rapporto, cioè la valutazione dell'immagine in funzione del sentimento, s'istituisce per mezzo di un atto mentale, che prende il nome di gusto. Quest'ultimo si distingue dal giudizio scientifico, perché non ha per scopo di valutare l'immagine in rapporto all'esistenza e alle proprietà oggettive delle cose da essa rappresentate, ma in rapporto a un sentimento del soggetto, posto come fine di essa. E poiché al solo giudizio scientifico Kant dà valore conoscitivo, egli è tratto di qui a negare tale valore al gusto, benché non possa disconoscerne l'evidente natura teoretica.

L'incidenza del giudizio, cioè di una funzione valu-

tativa e discriminante, sul sentimento di piacere o di dispiacere, lo delimita e lo epura. Bello non è ciò che comunque piaccia, ma solo ciò che piace nel giudizio di gusto. E i quattro caratteri, che individuano il peculiare piacere estetico, esprimono appunto la funzione discriminante del giudizio.

Secondo il primo carattere, bello è ciò che piace senza interesse. Ogni interesse infatti è legato all'esistenza della cosa, mentre il piacere del bello ne prescinde. Kant enumera tre categorie d'interessi che corrispondono, rispettivamente, ai nomi del piacevole, dell'utile e del buono. Il piacevole è un interesse sensibile immediato, il cui scopo è il godimento della cosa che n'è oggetto; l'utile e il buono sono interessi razionali, dipendenti dal concetto che l'uomo si fa delle cose in rapporto coi propri bisogni o con la propria destinazione morale. E, precisamente, l'utile è un « buono a », cioè risponde a un interesse estrinseco; il buono è un valore per sé, non asservito a un fine diverso. Così, la generica esclusione di ogni interesse dal piacere del bello si specifica in tre differenze di esso, dal piacevole, dall'utile e dal buono; e attraverso queste negazioni resta indirettamente acquisito un carattere positivo della bellezza, di essere oggetto di un piacere puro, scevro di ogni impulso verso il godimento dell'oggetto della rappresentazione, e quindi circoscritto al vagheggiamento della rappresentazione come tale [171].

Dalla prima definizione scaturisce la seconda, che fa del bello l'oggetto di un piacere universale, senza concetto. Poiché infatti il piacere del bello è sciolto da ogni vincolo con gl'interessi individuali che potrebbero particolarizzarlo, esso vale egualmente per tutti gl'individui. Ma questa universalità non è concettuale; cioè l'accordo non si stabilisce in base a un ragionamento, ma si dà in modo immediato, in virtù di una identica disposizione soggettiva. In confronto del bello, non vale pertanto l'adagio (appropriato al mero piacevole), che ognuno ha il suo gusto o che sui gusti non giova disputare: il giudizio

[171] *Kr. d. Urt.*, I Absch., I Buch, 1-5.

estetico esige l'universale consenso, perché presuppone in tutti la capacità di porsi in una disposizione sentimentale disinteressata e pura [172].

3) Secondo la terza definizione, « la bellezza è la forma della finalità di un oggetto, in quanto vien percepita in esso senza la rappresentazione di un fine ». In altri termini, il bello ci dà un'impressione di ordine, di armonia, cioè di un fine a cui cospirano gli elementi dell'oggetto rappresentato. Ma se analizziamo questa impressione, troviamo che nessun fine determinato e particolare può rendercene ragione. Non il fine egoistico della soddisfazione di un nostro bisogno, perché sentiamo che il piacere della bellezza è disinteressato. Non il fine utilitario, per cui il bello sia subordinato a qualche altra cosa, perché sentiamo che il bello è tale per sé e non in servizio di altro. Non il fine di una perfezione intrinseca, etica o logica, perché ad essa noi perveniamo con una riflessione concettuale, mentre il bello piace immediatamente. Escluso così qualunque fine determinato, resta l'idea stessa della finalità, nel suo aspetto formale e soggettivo, come idea di un accordo quasi intenzionale di parti in un tutto armonico [173]. Questo carattere può essere meglio inteso, considerando il rapporto tra il bello di natura, di cui si parla, e il bello d'arte. Di fronte al bello di natura, noi avvertiamo come la presenza di un disegno intenzionale, per cui l'oggetto bello ci si configura come un'opera d'arte. Viceversa, di fronte a un'opera d'arte, che esegue un disegno intenzionale, noi sentiamo che allora veramente essa è bella, quando quell'intenzionalità si oblitera, e l'oggetto sembra una creazione spontanea della natura. Riunendo le due qualità, che paiono in contrasto, ma sono convergenti, possiamo dire che nel bello, di natura o di arte, bisogna che il fine vi sia e non vi sia, vi sia come se non vi fosse, cioè che l'intenzionalità e la spontaneità siano talmente fuse insieme, che la natura sembri arte e l'arte natura.

[172] *Ibid.*, 6-9.
[173] *Ibid.*, 10-17.

Infine, la quarta definizione del bello è quella che ne fa oggetto di un piacere necessario. Ma la necessità non è logica, come quella di una proposizione scientifica, perché manca ogni esplicita legge o regola, in conformità della quale una cosa possa essere giudicata bella. Non diversamente dalla finalità, anche la necessità del giudizio estetico rientra nel tipo della « normalità senza norma ». Non vi sono pertanto regole oggettive del gusto, e l'educazione di questa facoltà è affidata alla contemplazione delle cose belle, elevate al grado di esemplari di bellezza [174].

Se ora vogliamo ritrarre sinteticamente quella disposizione soggettiva dello spirito da cui scaturisce il giudizio di gusto (che abbiamo fin qui esaminato analiticamente), possiamo dire che essa si compendia in una specie di equilibrio o di gioco armonico delle facoltà spirituali. Nel giudizio, infatti, una rappresentazione è collegata a un sentimento. Rappresentazione e sentimento sono i prodotti della stessa attività sensibile, considerata sotto i suoi due aspetti, esterno ed interno, cioè come proiezione dell'immagine e come riflesso emotivo dell'immagine stessa. Ora, poiché il bello è la rappresentazione che piace nel giudizio di gusto, in esso si dà il prodotto di un'attività sensibile come commisurato a una facoltà intellettuale (il giudizio), cioè un equilibrio o un gioco tra la sensibilità e l'intelletto. Di qui ci si palesa che la proprietà testé illustrata del bello, il disinteresse, l'universalità, la finalità, la necessità, sono appunto espressioni di questo equilibrio: esse sono, nella loro ultima fonte, dei valori intellettuali, ma distolti dal loro uso logico di determinare concettualmente l'oggetto di una rappresentazione, e rivolti invece verso la sfera della soggettività, per epurare di ogni scoria empirica il sentimento, ed elevarlo a una funzione estetica.

L'equilibrio che si dà nel bello appare rotto nel sublime, dove l'anima è scossa da un'impressione troppo potente, e il potere della sensibilità (o dell'immaginazione

[174] *Ibid.*, 18-22.

che n'è un derivato) è incapace di reagirvi e di adeguarvisi. Si avverte pertanto, nella sublimità di alcuni spettacoli imponenti della natura, come una sospensione delle forze vitali o una depressione psichica, determinata appunto dalla sproporzione tra la potenza della natura e la nostra capacità di resistenza, in quanto esseri sensibili. Ma l'impressione del sublime non nasce finché dura questo stato di squilibrio, che può deviare facilmente verso la paura o l'orrore. Occorre invece che un nuovo equilibrio si ricostituisca a un livello più alto, in quanto l'impressione del fenomeno naturale, nel tempo stesso che ci deprime come esseri sensibili, eccita in noi il sentimento profondo di una nostra superiorità di natura diversa, razionale e morale. Il sublime è perciò una riscossa della razionalità sulla sensibilità: in confronto del bello, l'accordo che esso esprime nasce da contrasto, invece che da consonanza [175].

Nella tradizione del pensiero estetico, dagli antichi a Kant, ed anche oltre, il bello e il sublime sono stati distinti l'uno dall'altro come due concetti differenti e non come due meri gradi empirici nell'ambito dello stesso concetto. L'estetica contemporanea ha fatto giustamente cadere questa distinzione, che non ha nessun valore concettuale, non potendosi stabilire una netta linea di delimitazione tra i due concetti, i quali si confondono l'uno con l'altro o differiscono per sfumature, rivelando così la loro natura meramente approssimativa ed empirica. Pure, le considerazioni kantiane sul sublime sono per noi molto istruttive. Da una parte esse svelano, col loro contrasto, quel che vi è di troppo ristretto e di formalistico nella concezione kantiana del bello; dall'altra esse importano, nell'estetica, un nuovo elemento positivo, che potremmo dire romantico, destinato a integrarsi col classicismo formale della bellezza. In questo modo il bello e il sublime, separati da Kant, tenderanno a riunirsi nell'estetica post-kantiana, in un concetto unico, più comprensivo e sintetico.

[175] *Kr. d. Urt.*, II Buch (Analytik des Erhabenen).

Le differenze che Kant pone tra i due valori sono numerose. Il bello concerne la forma dell'oggetto, il sublime può trovarsi anche nell'informe. Qui si palesa il carattere troppo schematico della forma, che vien fatta addirittura coincidere col limite spaziale; o comunque, con una determinazione oggettiva, contro le premesse soggettivistiche del sistema. In una concezione spirituale più comprensiva della forma, come attività formatrice e plasmatrice della fantasia, anche l'informità del così detto sublime troverebbe posto. Può esserci infatti una visione formata, compiuta, anche dell'informe.

Un'altra differenza è che il bello « porta con sé direttamente una espansione del tono vitale », perchè il piacere che esso procura, nascendo dalla consonanza e dall'equilibrio dell'immaginazione e dell'intelletto, è un piacere positivo; mentre nel sublime si nota, in un primo momento, un prevalere dell'oggetto su noi, come se l'immaginazione fosse sopraffatta da un'impressione potente, a cui non è commisurata e che è incapace di rendere. Di qui, la « momentanea sospensione delle forze vitali », che però è seguita da « un piacere che emerge indirettamente », perché l'equilibrio rotto dall'impressione sensibile si ristabilisce in virtù della ragione.

Una terza differenza è che « l'animo si sente commosso nel rappresentare il sublime della natura, mentre nel giudizio estetico del bello naturale gode di una contemplazione calma ». In queste due notazioni si compendiano, rispettivamente, il carattere romantico del sublime e quello classico del bello. Ma l'insostenibilità di una tale distinzione tra il bello e il sublime si rivela indirettamente anche da ciò, che nessuno di quei due caratteri può star per sé, fuori di ogni rapporto con l'altro. Già per lo stesso Kant, il sublime non esprime un mero perturbamento, cioè un'immediata commozione, ma un perturbamento superato da un principio più alto che rasserena lo spirito; quindi una calma in cui traspare la passata commozione. E d'altra parte una calma, che non sia il rasserenamento di uno stato emotivo, è qualcosa di freddo, di inerte, che non conviene neppure alla bellezza,

ed anzi contrasta con quella nota sentimentale che Kant ha voluto giustamente attribuirle. La fusione, che l'estetica post-kantiana effettuerà dei due concetti del bello e del sublime, porterà con sé anche la fusione dei due caratteri della contemplazione estetica, nell'idea di una visione serena in cui si placa un tumulto passionale. Fuori di questa sintesi, la calma è frigida, il sentimento è torbido; e né l'una né l'altro riescono ad elevarsi a un valore estetico.

Infine Kant distingue due forme del sublime, conforme ai due gruppi di categorie « matematiche » e « dinamiche ». Il sublime matematico è quello suscitato dalla smisurata grandezza dei fenomeni naturali; il sublime dinamico dalle strapotenti forze della natura.

Il bello e il sublime, fin qui considerati, benché interpretati in termini di esperienza soggettiva, conservano ancora per Kant qualche traccia dell'antico oggettivismo di una bellezza in sé, perché concernono solo gli oggetti naturali. E dal bello di natura egli distingue il bello d'arte: l'uno che è dato immediatamente nelle cose, l'altro che si dà nella riproduzione delle cose [176]. C'è dunque tra loro la differenza tra ciò che è e ciò che si fa; il che porta con sé un'altra differenza nelle facoltà spirituali intese a rivelarlo: il bello di natura si palesa nel giudizio di gusto, che ha un carattere puramente contemplativo; il bello d'arte si crea per opera del genio, che ha un carattere produttivo. E Kant definisce il genio come una facoltà innata, come una forza produttiva analoga a quella che opera in tutta la natura, il cui precipuo carattere è la spontaneità [177]. Esso non procede in maniera riflessa, per concetti o regole intenzionalmente predisposti, perché allora, come sappiamo, il prodotto sarebbe utile o buono, ma non bello. Nel bello infatti si realizza una finalità senza fine, una regolarità non consapevole della regola a cui si obbedisce. E tale è appunto quella che la natura dà al genio: la forza di una produzione spontaneamente

[176] *Kr. d. Urt.*, *ibid.*, 43.
[177] *Ibid.*, 46.

regolata e indirizzata. Qui è da notare che i termini « natura » ed « arte », che Kant vorrebbe tener distinti, si convertono l'uno nell'altro.

In quanto è originalità, il genio contrasta con lo spirito d'imitazione. Ora l'imitazione, per Kant, può essere adeguata all'apprendimento della scienza, dov'è possibile indicare e seguire il procedimento metodico della ricerca, non a quello dell'arte, dove tutto dipende da una facoltà nativa, non comunicabile e non consapevole delle sue regole. Perciò non ci sarebbero, secondo Kant, dei veri geni scientifici, ma solo dei grandi ingegni; il genio vero e proprio sarebbe un privilegio dell'arte [178]. Queste conclusioni ci lasciano molto perplessi. È certamente vero che il carattere metodico della scienza permette di ricostruire, passo per passo, la via della scoperta e della dimostrazione di nuovi princìpi scientifici; ciò che non è possibile per l'arte: donde segue che il successo degl'imitatori è ben diverso nei due casi. Ma la scoperta stessa non scaturisce forse dal fondo sorgivo dell'anima, da una facoltà intuitiva e originale, non dissimile da ciò che si chiama genio? Anche nella scienza, dunque, gl'imitatori potranno, sì, appropriarsi della tecnica dimostrativa; ma, in quanto imitatori, non saranno in grado di scoprire o di creare nulla di nuovo. Accade ad essi qualcosa di analogo a quello che si suol constatare negl'imitatori dell'arte: anche costoro possono apprendere la tecnica di un pittore e di un poeta; ma non possono impadronirsi dello spirito della creazione artistica, ch'è una dote ingenita e non immediatamente comunicabile. In conclusione, sembra più conforme al vero ammettere che ci siano geni scientifici, religiosi, etici, come ci son geni artistici; e che la genialità, piuttosto che una prerogativa dell'arte, sia una prerogativa dello spirito umano in tutte le sue forme ed attività.

Le differenze tra genio e gusto si possono per Kant argomentare da quelle dei rispettivi prodotti. Poiché il gusto corrisponde al bello di natura e il genio al bello d'arte, egli vede nell'uno una facoltà contemplativa, nel-

[178] *Ibid.*, 47.

l'altro una facoltà produttiva; ma non ha indagato fino in fondo, per vedere se quella produzione non sia in realtà una contemplazione, e questa a sua volta una specie di produzione. Tutti gli argomenti di cui egli si serve per convalidare la sua distinzione hanno ben poca efficacia probativa. Egli comincia col dire « che una bellezza naturale è una cosa bella; una bellezza artistica è una bella riproduzione di una cosa »[179]. Ma, per giudicare bella una cosa, a meno di voler fare della bellezza una nota oggettiva, incastonata nella cosa stessa (ciò che ripugna con tutte le premesse kantiane), dobbiamo pur muovere da noi e dal nostro rapporto con essa; il che vuol dire che anche la cosa bella non è che la bella rappresentazione di una cosa.

Non meno fallace è un secondo criterio distintivo, secondo il quale, per giudicare il bello di natura, noi non abbiamo bisogno di avere in precedenza il concetto di quel che l'oggetto debba essere; mentre, per giudicare il bello d'arte, abbiamo bisogno di averlo[180]. Ma un'opera d'arte che esegua intenzionalmente una regola determinata, appartiene, per esplicito riconoscimento di Kant, all'arte meccanica; mentre il prodotto dell'arte bella scaturisce spontaneamente dal genio. Ed è molto strano che Kant, quasi dimentico di quel che ha già detto, si serva qui, come criterio distintivo dell'arte bella dalla natura, proprio di ciò ch'egli ha esplicitamente escluso da essa.

Anche poco probante è la presunta superiorità dell'arte bella sulla natura, consistente in ciò che l'una può ritrarre esteticamente ciò che in natura è brutto[181]. Ma nella natura per sé considerata, come non c'è il bello, così non c'è il brutto: nei due casi si tratta sempre di espressioni traslate, il cui oggetto sottinteso è la nostra rappresentazione. Così possono darsi un brutto espressivo, un orrido, ed altre simili cose in natura, che noi valutiamo nello stesso modo con cui valutiamo una pittura o una scultura che ritraggono quegli oggetti.

Dire però che manca una differenza qualitativa e spe-

[179] *Ibid.*, 48.
[180] *Ibid.*
[181] *Ibid.*

cifica tra il bello di natura e il bello d'arte, non significa dire che coincidono perfettamente. Un bel panorama o un bel quadro che rappresenta un panorama non sono certo la stessa cosa; ma la differenza sta negli oggetti e non nella qualifica della bellezza, la quale procede sempre da noi. Dal punto di vista soggettivo non v'è che diversità di grado tra i due tipi di bello, nell'àmbito di una stessa categoria spirituale. Un bel panorama non è che un bel modo di sentire un panorama; e un quadro che rappresenta un panorama è a sua volta un prolungamento, una precisazione, una realizzazione di quella prima visione. Analogamente, tra il gusto di chi ammira e il genio di chi produce non v'è che differenza di grado, cioè una maggiore capacità realizzatrice nel secondo. Tant'è vero che noi aderiamo col nostro gusto alla produzione artistica del genio; il che non sarebbe possibile se il gusto non avesse la stessa natura del genio e fosse appropriato a un oggetto diverso. Perciò l'estetica contemporanea non ritiene, a differenza di Kant, che possa sussistere un gusto senza genio o un genio senza gusto.

Pure, malgrado le differenze che Kant pone tra il bello di natura e il bello d'arte e tra le facoltà spirituali che vi sono appropriate, egli lascia intravvedere affinità profonde tra i due valori e le due attività. Il genio infatti è un dono di natura, una attività produttrice spontanea, che trae dal suo fondo le immagini belle, senza potere dar conto in modo consapevole del suo fare. Quindi attraverso il genio, come incarnazione naturale, ritroviamo nel bello d'arte le stesse proprietà che abbiamo trovato nel bello di natura: il disinteresse, l'universalità, la finalità senza fine, la normalità senza norma. Anzi, proprio qui esse acquistano il loro significato più profondo, perché non son più legate a una mera funzione dichiarativa o esplicativa di una bellezza già data, ma sono forme o categorie esse stesse produttrici della bellezza. Ma Kant è stato poco consapevole della trasfusione ch'egli veniva operando delle categorie del bello di natura in quelle del bello d'arte; nell'analisi di quest'ultimo infatti, egli non ci ha dato una nuova formulazione, sotto

un aspetto più dinamico, delle definizioni date dell'altro; ma ha lasciato che le analogie emergessero quasi a sua insaputa, tant'è vero che, giunto alla fine, egli non si è neppure accorto che le facoltà costitutive del genio (immaginazione e intelletto nel loro equilibrio) erano quelle stesse che, per lui, costituivano il gusto.

La ragione principale della persistenza del dualismo tra le due forme di bellezza, nella mente di Kant, sta in ciò ch'egli non è mai riuscito a svincolare l'arte bella dai legami con l'arte meccanica. Egli ha visto, sì, che quest'ultima è meramente riproduttiva e imitatrice, e ha intravvisto che la prima è originale e creatrice, tanto da richiedere per la sua produzione l'opera del genio. Ma ha creduto che vi fosse in comune tra le due un elemento intenzionale, anzi volontario, il quale non può obliterarsi mai del tutto, anche nell'arte bella, e ne gradua i prodotti al livello delle mere bellezze « aderenti ». Di qui una certa confusione tra arte e mestiere, che ha precluso a Kant una concezione schiettamente teoretica dell'arte. Pure, non si può negare che egli abbia avuto un senso, magari attenuato, della distinzione tra l'aspetto pratico e l'aspetto estetico dell'arte. Egli mostra infatti di intendere che altra cosa è la tecnica, altra la visione dell'artista; ma non ha saputo vedere fino a qual punto la visione subordina a sé e rifonde in sé la tecnica.

Dal punto di vista dell'interno sviluppo del pensiero kantiano, la parte più feconda della sua estetica è quella che concerne il bello d'arte e il genio che lo crea. Noi abbiamo visto infatti che la funzione speculativa della teleologia sta nel gettare un ponte tra i fenomeni e i noumeni. Ora non è il bello di natura, la cui finalità rispetto a noi resta sempre in qualche modo estrinseca e oscura, ma è il bello d'arte in quanto scaturisce dalla nostra attività creatrice, quello che ci rivela l'essenza spirituale e noumenica della bellezza nelle apparenze naturali delle immagini sensibili. E il genio, non solo sta all'opera nostra come Dio sta rispetto alla natura, ma, col suo procedere naturale e spontaneo, ci consente anche d'intravvedere il segreto della creazione divina. Per questa

stessa ragione la dottrina kantiana del genio, nell'età del romanticismo, è stata accolta e sviluppata con più vivo consenso ed ha suggerito a qualche pensatore di elevare l'arte al di sopra di tutte le altre attività dello spirito, come la più aderente al processo creativo delle cose.

L'altra sezione della *Critica del giudizio* tratta del giudizio teleologico. Il pregio della dottrina kantiana è di aver concepito la teleologia come interna alle produzioni naturali e non come esterna. Noi diciamo esterno il fine di una cosa, quando esso la subordina a un'altra cosa diversa e posta più in alto nella gerarchia degli esseri. Così, dire che il fine della natura vegetale è di servire da alimento alla natura animale, è concepirlo estrinsecamente. Per questa via, il finalismo settecentesco era giunto a istituire tra le cose connessioni stravaganti, fittizie e puerili. Altro significato invece ha la finalità interna. « Una cosa esiste come fine della natura quando è causa ed effetto di se stessa. » [182] Per es., un albero ne produce un altro. Ma l'albero prodotto è della stessa specie; così l'albero si produce da sé relativamente alla specie. Ma si produce da sé anche come individuo, in quanto le sue parti si formano in modo che la loro conservazione e quella del tutto dipendono l'una dall'altra. Così le foglie sono, è vero, produzioni dell'albero, ma a loro volta lo conservano e lo alimentano.

La differenza tra la causalità efficiente e la causalità finale sta in ciò che la prima crea una serie di legami « che va sempre all'ingiù »; la seconda presenta una doppia dipendenza, ascendente e discendente, in modo che la stessa cosa che nella serie discendente è considerata come effetto, nella serie ascendente merita il nome di causa. Nella pratica, o nell'arte, si trova facilmente un simile legame: p. es. la casa è bensì causa del danaro che si riceve per il fitto, ma la rappresentazione di questo introito possibile è stata la causa della sua costruzione [183].

Più difficile è l'applicazione dei fini alla natura, perché

[182] *Kr. d. Urt.*, II T., 64.
[183] *Ibid.*, 65.

l'intenzionalità riposta della creazione ci sfugge. Perché una cosa sia un fine naturale, si richiede che le parti, relativamente alla loro esistenza e alla loro forma, siano possibili solo mediante la loro relazione col tutto. Non giova l'analogia con gli ordigni meccanici. In un orologio, una parte è lo strumento che serve al movimento delle altre, ma una ruota non è la causa efficiente della produzione delle altre. Perciò la causa produttrice dell'orologio non è contenuta nel meccanismo stesso, ma ne sta fuori, in un essere che adatta intenzionalmente le parti in vista del tutto. Invece, un essere organizzato non è una macchina che non ha se non la forza motrice; esso possiede una forza formatrice, tale che la comunica alle cose che non l'hanno, e cioè le organizza.

L'opposizione delle due forme di causalità dà luogo all'antinomia della *Critica del giudizio*, dove la tesi è che ogni produzione delle cose naturali dev'essere giudicata possibile secondo leggi puramente meccaniche, e l'antitesi è che alcuni prodotti della natura materiale non possono essere giudicati possibili mediante il meccanismo, ma richiedono una spiegazione teleologica. La soluzione kantiana non fa che ribadire la distinzione tra il giudizio determinante e il giudizio riflettente, dando a quest'ultimo il valore di un mero criterio soggettivo d'interpretazione. Infatti, anche la più perfetta teleologia non riesce mai a scoprire la presenza di una suprema intelligenza nella natura, e non può provare altro che, dato il carattere delle nostre facoltà conoscitive, noi non possiamo farci un concetto organico della natura, senza concepire una causa che agisce con intenzione. Lo stesso vale anche pei fini particolari che si realizzano nei singoli individui della natura. Dipende dalla costituzione del nostro intelletto il fatto che noi ce li rappresentiamo possibili secondo una specie di causalità diversa da quella delle leggi naturali della materia; cioè il nostro principio esplicativo non concerne la possibilità stessa della loro esistenza, ma solo il possibile giudizio del nostro intelletto su di essi [184].

[184] *Ibid.*, 69 e sgg.

Queste considerazioni ci permettono di renderci conto perché Kant, nella *Critica della ragion pura*, dopo di aver recisamente confutato la prova ontologica e cosmologica dell'esistenza di Dio, conservi un certo valore alla prova fisico-teleologica, basata sulla finalità e sull'armonia della creazione, come quella che, pur senza fondare oggettivamente l'esistenza di Dio, esprime la nostra necessità soggettiva di pensare una intelligenza creatrice e provvidente. Non solo i risultati delle due Critiche, sotto questo aspetto, collimano, ma l'ultima dà a Kant la giustificazione teoretica di quella prova, che nella prima mancava. E anche la *Critica del giudizio* si chiude con la stessa riserva sull'insufficienza di essa ai bisogni della teologia, perché non può dare un concetto abbastanza determinato dell'Essere supremo, e con la stessa affermazione della necessità d'integrarla con una teologia morale. « Senza gli uomini, tutta la creazione non sarebbe che un deserto, vano e senza scopo finale. E l'uomo non è un essere fatto per il piacere; solo una buona volontà può avere il valore di uno scopo ultimo. Questo c'induce a considerare il mondo come un'unità retta da fini. »[185]

Il nostro giudizio sulla teleologia kantiana si deduce facilmente da quello che abbiamo dato delle precedenti Critiche. Considerando l'evoluzione mentale di Kant, essa rappresenta un ultimo, decisivo progresso. La *Critica della ragion pura* aveva precluso ogni conoscenza che trascendesse i fenomeni; la *Critica della ragion pratica* ci aveva introdotti nel mondo dei noumeni, ma con un atto di volontà e non di pensiero; la *Critica del giudizio* amplia la sfera del nostro sapere, dandoci una conoscenza, sia pure analogica e vaga, di quel mondo. Essa ne conferma teoreticamente il significato spirituale, insito nella sua struttura teleologica. Il regno dei fini della moralità non è un'arbitraria assunzione pratica, ma è preparato e avviato da tutta l'evoluzione della natura che converge verso di esso.

Ma la forza di queste conclusioni è impedita e attenuata

[185] *Ibid.*, 85-86.

dai limiti posti dalla prima *Critica*, che tuttora persistono. Poiché la scienza della natura continua a monopolizzare tutta la conoscenza oggettivamente valida, il nuovo sapere che scaturisce dal giudizio teleologico ha una specie di esistenza marginale, che gl'impedisce di dare tutto quel che potrebbe. Esso è soggettivo e non oggettivo, riflettente e non determinante. Ma se la riflessione su noi stessi ci svela il senso più profondo delle cose, non contiene forse in sé implicita una forza determinante, superiore a quella della conoscenza scientifica? È questa l'ultima illazione che Kant non ha avuto il coraggio di fare, e che probabilmente gli è stata vietata dalla non chiara consapevolezza, in cui è rimasto, della vera natura del giudizio scientifico, che egli continuava ad accettare nel vecchio significato dommatico ed oggettivistico, nel tempo stesso che lo fondava *ex novo* criticamente. Egli non ha visto così, che l'ultima antinomia formulata nella *Critica del giudizio*, tra la causalità meccanica e la finalità, era fittizia, perché poteva sussistere solo in una concezione che facesse del meccanismo un rapporto delle cose in sé, ma doveva scomparire da una filosofia che lo faceva scaturire dalla spontaneità dell'appercezione. Poiché è una nostra esigenza mentale di pensabilità della natura quella che ci spinge a porre, anzi a imporre alle cose il meccanismo, ecco che questo non è più una remora alla finalità, ma nasce già compreso nel piano di una teleologia superiore, a cui resta subordinato in tutte le sue esplicazioni.

Ed è questa la ragione per cui la filosofia post-kantiana, nel suo sforzo per sorpassare le conclusioni di Kant, ha preso le mosse dalla *Critica del giudizio*, nell'intento non già di sconfessare o ripudiare le altre Critiche, ma di reinterpretarle più profondamente e, lasciando cadere i fragili schermi che si opponevano alla piena rivelazione della realtà spirituale, di volgerle più compatte verso la meta comune.

Nota bibliografica *

I. VICO E L'ILLUMINISMO ITALIANO

Sull'età dell'ILLUMINISMO IN ITALIA: F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana* (ed. Croce); B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari 1909; G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli 1903 (ristampato col titolo di: *Storia della filosofia ital.*, dal Genovesi al Galluppi in 2 voll., Milano 1930); G. Maugain, *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, Paris 1909; G. De Ruggiero, *Sommario di Storia della filosofia italiana*, Messina 1925; ID., *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, Bari 1922; G. Natali, *Il Settecento*, in 2 voll., Milano 1936 [2]; A. Corsano, *Il pensiero religioso italiano*, Bari 1937.

P. Giannone: *Opere*, nella collez. milanese delle *Opere classiche del secolo XVIII; Vita di P. G. scritta da lui medesimo* (a cura di F. Nicolini, Napoli 1905); *Il Triregno* (ed. A. Pierantoni, Roma 1895, molto scorretta; ristampa critica a cura del Parente negli « Scrittori d'Italia » del Laterza). Su di lui: F. Nicolini, *Le teorie politiche di P. G.* (in Atti dell'Accad. Pontaniana, 1914); ID., *Gli scritti e la fortuna di P. G.*, Laterza, Bari 1913.

P. M. Doria, *Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia degli antichi e dei moderni, ed in particolare intorno alla filosofia di Renato Des-Cartes, con un progetto di una metafisica*, Venezia 1724; *Difesa della metafisica degli antichi filosofi contro il Sig. Giovanni Locke ed alcuni altri moderni autori*, Venezia 1732.

* [Viene qui riprodotta immutata la *Nota bibliografica* del De Ruggiero che è datata al 1947. A una esauriente ed aggiornata guida bibliografica relativa a tutta la *Storia della filosofia* sarà dedicato un apposito volume, che concluderà la pubblicazione dell'opera del De Ruggiero nella « Universale ». (1968)]

G. B. Vico: La vecchia edizione del Ferrari, in 6 volumi, Milano 1835-37 (1852-54 [2]), è stata ora sostituita dalla grande edizione critica a cura del Nicolini, negli « Scrittori d'Italia » del Laterza (in 8 parti e 11 voll.: I. *Le orazioni inaugurali, il De italorum sapientia e le polemiche*; II. *Il Diritto universale*, in 3 voll.; III. *La scienza nuova prima*; IV. *La scienza nuova*, in 2 voll.; V. *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*; VI. *Scritti storici*; VII. *Scritti vari e pagine sparse*; VIII. *Versi, scritti di scuola e appendice*). Su V.: Croce, *Bibliografia vichiana*, Bari 1911, con vari supplementi posteriori; F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, vol. II; B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni* ecc., cit.; R. Flint, *V.*, Edinb. 1884 (tr. it., Firenze 1888); K. Werner, *G. B. V. als Philosoph und gelehrter Forscher*, Wien 1879; B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari 1933 [3]; G. Gentile, *Studi vichiani*, Firenze 1927 [2]; F. Nicolini, *La giovinezza di G. B. Vico*, Bari 1932; A. Corsano, *Umanesimo e religione di G. B. Vico*, Bari 1935; ID., *Il pensiero religioso ital.*, Bari 1937; E. Chiocchetti, *La filosofia di G. B. Vico*, Milano 1935; H. P. Adams, *The life and writings of G. B. V.*, London 1935.

A. Genovesi: *Lezioni di commercio, ossia d'economia civile*, 1756; *Sul vero fine delle lettere e delle scienze*, 1753; *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale*, 1758; *Lettere accademiche sulla questione se sian più felici gli ignoranti che gli scienziati*, 1764; *Istituzioni di metafisica pe' principianti*, 1766; *Logica pe' giovanetti*, 1766; *Diceosina, o filosofia dell'onesto e del giusto*, in 2 parti, 1766-77. Su di lui: Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi* cit.; De Ruggiero, *Il pensiero politico meridionale* cit.

F. Galiani: *Della moneta*, Napoli 1571 (ristampato dal Nicolini, Bari 1915); *Dialoques sur le commerce des blés*, Londra 1770 (ristampato a cura del Tagliacozzo, insieme col trattato *Della moneta*, in *Economisti napoletani dei secoli XVII e XVIII*, Bologna 1937); *Il pensiero dell'Abate Galiani* (antologia a cura del Nicolini), Bari 1909; *Correspondance avec M.me d'Épinay* (a cura del Nicolini), 2 voll., Bari, Laterza 1929. Su di lui: Ch. A. De Sainte Beuve, *Causeries du lundi*, ed. Garnier, vol. II, Paris 1851; F. Brunetière, *L'abbé G.* (« Revue des deux Mondes », 1881); Nicolini, *Antologia* cit.; G. Filangieri, *Scienza della legislazione*, Napoli 1780 sgg. (ristampato, Firenze 1864); M. Pagano, *Saggi politici de' principii, progressi e decadenza delle società*, 2 voll., Napoli 1783-85 (ristampati con aggiunto il *Discorso sull'origine e natura della poesia*, Napoli 1792-99; nuova edizione dei *Saggi* a cura del Collotti, Bologna 1936).

P. Verri: scritti filosofici: *Meditazioni sulla felicità*, Livorno 1763; *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, Livorno 1773

(ristamp., Lanciano 1910). Su di lui: A. Ottolini, *P. Verri e i suoi tempi*, Palermo 1921; F. Valsecchi, *L'assolutismo illuminato in Austria e in Lombardia*, vol. II, Bologna 1934; C. Beccaria, *Le opere*, Firenze 1874; *Scritti e lettere inediti*, Milano 1910; *Opere scelte* a cura del Mondolfo, Bologna 1924. Su di lui: U. Spirito, *Storia del diritto penale*, Roma 1926; F. Soave, *Istituzione di logica, metafisica et etica*, Milano 1831.

Per le dottrine estetiche: G. V. Gravina, *Ragion Poetica*, Roma 1708; L. A. Muratori, *Della perfetta poesia*, Modena 1706; *Della forza della fantasia umana*, Venezia 1745; G. Spalletti, *Saggio sopra la bellezza*, Roma 1764 (ristampato dal Natali, Firenze 1933); M. Pagano, *Saggio sul gusto e sulle belle arti* (in *Opp.*, Capolago 1837); M. Cesarotti, *Saggio sulla filosofia delle lingue e del gusto*, 1785 (Milano 1820).

II. L'ILLUMINISMO TEDESCO

Oltre le storie generali della filosofia cià citate nella bibliografia della mia *Età dell'illuminismo*, Bari 1938, 2 voll.; v.: E. Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München 1875[2]; M. Dessoir, *Gesch. der deutschen Psychologie*, Berlin 1912[3]; E. Cassirer, *Der Erkenntnisproblem in der Philos. und Wissensch. der neueren Zeit*, vol. II, Berlin 1922; ID., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tüb. 1932. Vedi anche: L. Lévy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur la formation de la conscience nationale en Allemagne*, Paris 1890. Sull'ILLUMINISMO TEDESCO IN GENERALE e in particolare, si possono consultare utilmente i capitoli introduttivi degli studi monografici dedicati a Kant (Fischer, Paulsen, Caird, Ruyssen, ecc.).

W. von Tschirnhaus, *Medicina mentis seu artis inveniendi praecepta generalia*, Amst. 1687, Leipz. 1695. Su di lui: G. Radetti, *Cartesianesimo e spinozismo nel pensiero di E. W. v. T.*, Roma 1939; S. Pufendorf, *Elementa iuris universalis*, Hag. 1660, *De iure naturae et gentium*, Lund. 1672, Frankf. 1684, ecc. Su di lui: G. von Treitschke, *Hist. polit. Aufsätze*, IV, 202-306; Chr. Thomasius, *Institutionum iurisprudentiae divinae libri tres*, Francof. et Lips. 1688; *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta*, Hall. 1705; *Introductio in philosophiam rationalem*, Leipz. 1701.

Chr. Wolff: Scritti in lingua tedesca: *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlischen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntnis der Wahrheit*, Halle 1712 (1738[9]); *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des*

Menschen, Frankf. u. Leipz. 1719 (1732 [5]); *Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit*, Halle 1720; *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*, Halle 1721 (1740 [5]). (Altri scritti minori in tedesco, con lo stesso titolo generale di *Vernünftige Gedanken* concernono la fisica, la teleologia, la fisiologia). Le opere latine, in 23 volumi in 4° sono: *Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata*, Frankf. u. Leipz. 1728 (1740 [3]); *Philosophia prima seu Ontologia*, 1729; *Cosmologia generalis*, 1731; *Psycologia empirica*, 1732; *Psycologia rationalis*, 1734; *Theologia naturalis*, 2 voll., 1736-37; *Philosophia practica universalis*, 2 voll., 1738-39; *Ius naturae*, 8 voll., 1740-48; *Ius gentium*, 1750; *Philosophia moralis seu ethica*, 5 voll., 1750-53; *Oeconomica*, 1750; inoltre le *Gesammelte kleinere Schriften*, 6 voll., Halle 1736-40. Manca su Wolff una buona e completa monografia. Si possono consultare le opere generali già citate sull'Illuminismo tedesco e quelle su Kant.

Andr. Rüdiger, *Disputatio de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensione*, Leipz. 1704; *De sensu veri et falsi*, Halle 1709 (Leipz. 1722); *Philosophia synthetica*, Leipz. 1707; Chr. Aug. Crusius, *De corruptelis intellectus a voluntate pendentibus*, Leipz. 1740; *De appetitibus insitis voluntatis humanae*, Leipz. 1742; *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, Leipz. 1743; *Anweisung, vernünftig zu leben*, Leipz. 1744; *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, ibid. 1745; *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschl. Erkenntniss*, ibid., 1747 (A. Marquardt, *Kant und Cr. Ein Beitrag zum richtig. Verständnis der Crusianischen Philos.*, Kiel 1885); J. Chr. Gottsched, *Vindiciae systematis influxus physici*, Leipz. 1727-29; M. Knutzen, *Dissertatio metaphysica de aeternitate mundi impossibili*, Königsb. 1733; *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*, ibid. 1735 (1745 [2]); *Commentatio phylosophica de humanae mentis individua natura sive immaterialitate*, ibid. 1741; *Systema causarum efficientium*, Leipz. 1745; *Elementa philosophiae rationalis seu logicae*, Königsb. 1747 (B. Erdmann, *Martin Kn. und seine Zeit*, Leipz. 1876; M. van Biéma, *M. Knutzen. La critique de l'harmonie préétablie*, Paris 1908); A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle 1740 (ristampata nell'*Opus postumum* di Kant, ed. Adickes, vol. XXI dell'Accad. di Berlino); *Aesthetica*, Frankf. a. d. Oder 1750-58 (ristampata a Bari, nel 1936, ediz. in onore di B. Croce, preceduta dalle *Meditationes philosophicae*); *Initia philosophiae practicae primae*, Halae Magd. 1760, ecc. Sul Baumgarten, oltre la bibliografia generale sull'estetica tedesca, citata nel seguito di questa *Nota*, v. Croce, *Rileggendo il Baumgarten* (nel volume

Ultimi saggi, Bari 1935); G. F. Meier, *Anfängsgründe aller schön. Künste und Wissenschaften*, Halle 1748 (1754 [2]); *Vernunftlehre*, Halle 1752; *Metaphysik*, Halle 1755-59; G. Ploucquet, *Principia de substantiis et phaenomenis*, Frankf. u. Leipz. 1752; *Fundamenta philosophiae speculativae*, Tüb. 1759; *Institutiones philos. theoreticae*, Tüb. 1772 (ristamp. nel 1782 col titolo di *Expositiones phil. theor.*); *Elementa philosophiae contemplativae*, Stuttg. 1778.

L. Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne sur différentes questions de physique et de philosophie*, 3 voll., Paris 1768-72; *Réflexions sur l'espace et le temps*, 1748 (in Mém. de l'Acad. des Sciences de Berlin, vol. IV). Su di lui: Cassirer, *Erkenntnisproblem* cit.; J. A. Lambert, *Kosmologische Briefe ueber d. Einrichtung des Weltbaues*, Augsb. 1761; *Neues Organon oder Gedanken ueber die Erforschung und Beziehung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*, 2 voll., Leipz. 1764; *Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philos. u. mathem. Enkenntnis*, 2 voll., Riga 1771; *Logische u. philos. Abhandlungen*, Berl. 1782. La corrispondenza con Kant è nell'ediz. kantiana dell'Accad. di Berlino. Sul L.: R. Zimmermann, *L. der Vorgänger Kants*, Wien 1789; O. Baensch, *L.s Philos. u. s. Stellung zu Kant*, Tüb. 1902; inoltre, Cassirer, *op. cit.*; Zeller, *op. cit.* e la letter. gener. su Kant.; J. N. Tetens, *Ueber die allgem. speculativische Philos.*, 1775; *Philosopische Versuche ueber die menschliche Natur und ihre Entwickl.*, 2 voll., Leipz. 1777 (ristamp. dall'Uebele, Berl. 1913). Su T.: O. Ziegler, *J. N. T.s Erkenntnistheorie in Beziehung auf Kant*, Leipz. 1888; W. Uebele, *J. N. T. nach. s. Gesamtenwicklung betrachtet mit besond. Berücksichtigung d. Verhältn. zu Kant*, Berl. 1912 (« Kantst. », H. 24).

G. E. Lessing. Scritti di valore filosofico: *Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können*; *Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott*; *Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen*; *Gespräche mit Jacobi* (nel vol. del Jacobi, *Sulla dottrina dello Spinoza*, « Classici della filosofia moderna » del Laterza, Bari 1914); *Gedanken ueber die Herrnhuter*; *Das Christentum der Vernunft*; *Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion*; *die Religion Christi*; *Theologische Streitschriften*; *Anti-Goetze*; *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer*; *Laokoon*; *Die Erziehung der Menschengeschlechts*; *Nathan der Weise.* Tutti questi scritti, tranne l'ultimo e il *Laocoonte*, sono raccolti nel vol.: Lorentz, *Lessings Philosophie*, Leipz. 1909. Ediz. gener. delle opp.: *Sämtliche Schriften*, ed. Lachmann, accresciuta e migliorata da Muncker, Stuttgart 1886. Su Legging: H. Ritter, *Ueber Lessings philos. u. religiöse Grundsätze*, Gött. 1848; Zeller, *Gesch. d. deutsch. Philos.* cit. e *L. als Theolog.* (in *Vorträge und*

Abhandlungen, 2. Samml., Leipz. 1877); E. Kretzschmar, *L. u. die Aufklärung*, Leipz. 1905; Chr. Schrempf, *L. als Philosoph.* (in From Klassiker d. Philos.), Stuttgart 1906. Si veda anche la bella introduzione premessa dal Lorentz al suo vol. cit.

M. Mendelssohn, *Philosophische Gespräche*, Berl. 1755; *Briefe ueber die Empfindungen*, Berl. 1755; *Betrachtungen ueber die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften*, Berl. 1757; *Abh. ueb. die Evidenz in die methaph. Wissensch.*, Berl. 1764; *Phädon oder ueber die Unsterblichkeit der Seele*, Berl. 1767; *Jerusalem oder ueb. relig. Macht u. Judentum*, Berl. 1783; *Morgenstünden od. ueb. das Dasein Gottes*, Berl. 1785; *M. Mendelssohn an die Freunde Lessings*, Berl. 1786. *Werke* in 7 voll., Leipz. 1843-44; più maneggevole, l'ediz. in un vol.: *Sämtl. Werke*, Wien 1838. Su di lui: M. Kayserling, *M. M. Ungedr. u. Unbekanntes von ihm und ueber ihn*, Leipz. 1883 (1888 ^{2}); J. H. Ritter, *M. u. Lessing*, Berl. 1886 ^{2}; L. Goldstein, *M. M. und die deutsche Aesthetik*, Königsb. 1904; A. Wolff, *Der Toleranzgedanke in der deutschen Literatur zur Zeit Mendelssohns*, Berl. 1915; B. Berwin, *M. M. im Urteil seiner Zeitgenossen* (« Kantst. », H. 49), Berl. 1919; B. Cohen, *Ueb. d. Erkenntnislehre M. M.s*, Giessen 1921.

H. S. Reimarus, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hamb. 1754 (1791 ^{6}); *Vernunftlehre*, Hamb. 1756 (1790 ^{5}); *Allgem. Betrachtungen ueb. d. Triebe der Tiere, hauptsächlich ueber ihre Kunstrieb*, Hamb. 1760 (1798 ^{4}). Della sua *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verheren Gottes* una parte fu pubblicata dal Lessing col titolo di *Fragmente eines Unbekannten* (nei « Beiträgen zur Gesch. u. Literatur », 1774-77). Un altro frammento apparve in Berlino nel 1786 sotto il titolo di *Uebrige noch ungedruckte Werke des Wolffenbuttelschen Fragmentisten*; un altro ancora fu ed. dal Klose nel 1750-52 (nella « Niedners Zeitschr. für hist. Theologie »). Una rassegna del contenuto dell'opera, non ancora pubblicata per intero ed esistente manoscritta nella Stadtbibliothek di Amburgo, ha pubblicato Fr. Strauss in: *H. S. Reimarus u. s. Schutzschr. f. d. vern. Verehrer Gottes*, Leipz. 1862. Su di lui: D. Fr. Strauss, *H. S. R. u. seine Schutzschrift*, ecc., Leipz. 1862 (1877 ^{2}); H. Köstlin, *Das religiöse Erleben bei Reimarus*, Tüb. 1919.

E. Platner, *Philosophische Aphorismen*, 2 voll., Leipz. 1776-82 (1793-1800 ^{3}); Chr. Meiners, *Revision d. Philos.*, Gött. 1772; *Untersuch. ueb. Denk-u. Willenskräfte*, Gött. 1806; Basedow, *Philalethie oder neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion d. Vernunft*, Lübeck 1764; *Theoretisches System der gesunden Ver-*

nunft, Leipz. 1765; *Methodenbuch*, Leipz. 1770 (n. ed. Fritzsch, Leipz. 1913).

Sull'ESTETICA TEDESCA DELL'ILLUMINISMO: R. Zimmermann, *Gesch. der Aesthetik*; Croce, *Estetica* (6ª ed., Bari 1928, parte II); R. Sommer, *Grundzüge einer Gesch. d. deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller*, Würzb. 1892; A. Baeumler, *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte u. Systematik*, I, Halle 1923; V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Paris 1927 [2]. Quanto ai singoli autori, del Baumgarten, del Meyer, del Lessing, del Mendelssohn, abbiamo già dato la bibliografia degli scritti. V. anche: J. G. Sulzer, *Untersuchungen ueber das Gefühl des Angenehmen*, 1751-52; *Allg. Theorie d. schönen Künste*, Leipz. 1771-74, 1792-94.

III. KANT

EDIZIONI. — Abbiamo già fatto nel testo un elenco degli scritti di Kant. Ci limitiamo qui a ricordare le edizioni generali delle opere: *I. Kants Werke*, ed. da G. Hartenstein, 10 voll., Leipz. 1838-39 (2ª ed. in 8 voll., Leipzig 1842); *I. Kants sämmtliche Werke*, ed. da K. Rosenkranz e Fr. W. Schubert, 12 voll., Leipz. 1838-42; *I. Kants Werke*, ed. da J. H. von Hirchmann, 10 voll., Berlin 1868 sgg. (n. ediz. a cura di Buek, Kinkel, Berl. u. Leipz. 1904 sgg.); *I. Kants sämmtliche Werke*, ed. da F. Gross, in 6 voll., Leipz. 1912-21; *Kant, Werke*, ed. da E. Cassirer, 10 voll., Berl. 1912-21. L'edizione più completa è quella pubblicata dall'Accademia delle Scienze di Berlino, dal 1902 al 1938 in 22 volumi, nei quali gli scritti kantiani sono distribuiti nel modo seguente: I. Band: *Vorkritische Schriften (1747-1756)*; II. Band: *Vorkritische Schriften (1757-1777)*; III. Band: *Kritik der reinen Vernunft, II. Auflage*; IV. *Kritik d. r. Vernunft. Erste Auflage. Prolegomena. Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfängsgründe der Naturwissenschaft*; V. *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*; VI. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*; VII. *Der Streit der Facultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; VIII. *Abhandlungen nach 1781*; IX. *Logik, Physische Geographie und Pädagogik*; X-XIII. *Briefwechsel*; XIV. *Handschriftlicher Nachlass: Mathematik, Physik und Chemie. Physische Geographie*; XV. *Handschr. Nachl.: Antropologie*; XVI. *Handschr. Nachl.: Metologik*; XVII-XVIII. *Metaphysik*; XIX. *Moralphilosophie*; XXI-XXII. *Opus postumum.*

In quest'ultima edizione sono stati rifusi e riordinati tutti gli scritti postumi e le lezioni; ma, poiché può essere talvolta utile la consultazione delle edizioni parziali di essi (sia per il diverso ordinamento, sia per le introduzioni e i commenti degli editori), ne diamo un elenco a parte: L'*Opus postumum* è stato per la prima volta pubblicato da R. Reicke, *Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren*, in « Altpreussische Monatschrift », 1882-84; ristamp. e accresciuto da A. Krause, *Das nachgelassene Werk I. Kants: Uebergang*, ecc., Frankf. 1888; *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, edita da B. Erdmann, in 2 voll., Leipz. 1882-84: I. *Reflex. zur Anthropologie*; II. *Reflex. zur Kritik der reinen Vernunft*; *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, ed. da R. Reicke, in 3 voll., Königsb. 1889-98; dei corsi di lezioni, ricordiamo le ediz. del Pölitz (Leipz. 1817, 1831 [2]) sulla filosofia della religione, di C. H. L. Pölitz (Erfurt 1821) sulla metafisica, di M. Heinze (Leipz. 1894), anche sulla metafisica.

TRADUZIONI: in lingua italiana: *Critica della Ragion pura*, trad. dal Gentile e dal Lombardo Radice; *Critica della Ragion pratica*, trad. dal Capra; *Critica del Giudizio*, trad. dal Gargiulo; *Scritti minori*, trad. dal Carabellese (tutti nei « Classici della filosofia moderna » del Laterza); *Prolegomeni*, trad. dal Martinetti, Torino 1913; *Fondazione della metafis. dei costumi*, trad. dal Vidari, Torino 1923; trad. dal Perticone, Roma 1926; *La metafisica dei costumi*, trad. dal Vidari, Torino 1923; *La pedagogia*, trad. dallo Zamboni, Torino 1932; *Antologia kantiana* a cura del Martinetti, Torino 1925. Delle numerose riduzioni scolastiche, mi limito a ricordare: *Pensiero ed esperienza* (ed. Laterza); *Il principio morale* (ed. Principato); *Principii di estetica* (ed. Laterza, tutti a cura di G. De Ruggiero).

TRADUZIONI: in lingua francese: *Critique de la Raison pure*, tr. J. Barni, 2 voll., Paris 1869 (riveduta e corretta dall'Archambault, ivi 1912); tr. da A. Tremesaygues et B. Pacaud, ivi 1905; *Critique de la Raison pratique*, tr. F. Picavet, ivi 1888; *Critique du jugement*, tr. Barni, ivi 1846; *Fondements de la métaphysique des moeurs*, tr. H. Lachelier, ivi 1904; tr. V. Delbos, ivi 1907; *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, tr. Chr. Andler et E. Chavannes, ivi 1891; gli scritti minori sono stati tradotti da J. Tissot in *Mélanges de Logique* e in *Anthropologie*.

TRADUZIONI: in lingua inglese: *Critique of pure Reason*, tr. Max Müller, Lond. 1881; *Critique of practical Reason and other works of the theory of Ethics*, tr. Abbot, 1883 [3]; *Prolegomena and metaph. Foundations of natural science*, tr. Belfort Bax, 1883; *Cri-*

tique of Judgement, tr. Bernard, 1892; *Religion within the bounds of pure Reason*, tr. Creed, 1911.

FONTI BIBLIOGRAFICHE: E. Adickes, *Bibliography of writings by and on Kant which are appeared in Germany up to the end of 1887* (in « Philosophical Review », 1893-94, pubbl. in vol., Boston 1896; 2 supplem. nella stessa rivista, 1895, 1896); F. Ueberweg, *Grundriss der Gesch. d. Philos.: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrh.*, III, Berl. 1924 [12]. Un ricchissimo repertorio kantiano è la rivista « Kantstudien », ed. dal Vaihinger, dal 1896.

MONOGRAFIE GENERALI: O. Liebmann, *Kant und die Epigonen*, Stuttg. 1865 (ristamp. da B. Bauch. Berlin 1912); H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berl. 1871 (1918 [3]); A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, Leipz. 1876 (1908 [2]); C. Cantoni, *K.*, 3 voll., Milano 1883 sgg.; W. Wallace, *K.*, Oxford 1882 (1908 [2]); E. Caird, *The critical philosophy of K.*, Glasgow 1889 (1909 [2]); K. Fischer, *I. Kant*, Heidelb. 1909 [5]; B. Spaventa, *La filosofia di Kant* ecc., Torino 1860; *Kant e l'empirismo*, Napoli, 1880; W. Windelband, *Gesch. d. n. Philos.* (tr. it. Oberdorfer, Firenze); F. Paulsen, *K. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttg. 1898 (1920 [6]; tr. it. di B. A. Sesta, Palermo 1904); E. Boutroux, *Kant* (in *Études d'hist. de la philos.*, Paris 1897); ID., *La philos. de K.*, Paris 1926; T. Ruyssen, *K.*, Paris 1900 (1929 [3]) G. Simmel, *K. 16 Vorlesungen*, Leipzig 1904 (Münch. 1921 [5]); O. Külpe, *I. K.*, Leipz. 1907 (1921 [5]); B. Bauch, *K.*, Leipz. 1911 (1923 [3]); A. D. Lindsay, *The philosophy of Kant*, London 1913; R. Kroner, *Kants Weltanschauung*, Tüb. 1914; E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918; K. Vorländer, *K.s Weltanschauung aus seinen Werken*, Darmst. 1919; J. Ward, *I. Kant*, London 1923; P. Lamanna, *Kant*, Milano 1925; P. Carabellese, *La filosofia di K.*, Firenze 1927; A. Renda, *Il Criticismo. Fondamenti etico-religiosi*, Palermo 1927; G. E. Barié, *Oltre la Critica*, Milano 1929; P. Lachieze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Paris 1931.

VITA E PERSONALITÀ: L. Borowski, *Darstellung des Leben u. Charakt. Kants*, Königsb. 1804 (Halle 1907); F. W. Schubert, *I. Kants Biogr.* (nell'ediz. Rosenkranz); R. Reicke, *Kantiana*, Königsb. 1860; E. Arnold, *K.s Jugend*, Königsb. 1882; G. Milhaud, *K. comme savant* (in « Rev. Philos », 1895); E. Adickes, *K. als Mensch* (« Deutsche Rundschau », 1904); B. Bauch, *Die Persönlichkeit Kants* (« Kantst. », IX, 1904); K. Vorländer, *I. Kants Leben*, Leipz. 1922; P. Menzer, *K.s Persönlichkeit* (« Kantst. », XXIX, 1924); E. Adickes, *K. als Naturforscher* (« Kantst. », XXIX, 1925).

PERIODO PRECRITICO: B. Erdmann, *Die Entwicklungsperioden*

von Kants theoretischer Philosophie (è l'introd. al vol. II delle *Reflexionen* da lui edite); E. Adickes, *Die bewegenden Kräfte in Kant's philos. Entwicklung* (« Kantst. », I, 1896); P. Böhm, *Die Vorkritischen Schriften Kants*, Strasb. 1906; Sternberg, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte des kantischen Denkens bis zur Grundlegung des Kritizismus*, Berlin 1909; A. Guzzo, *Kant precritico*, Torino 1924.

Critica della Ragion pura. Oltre la letteratura generale citata: J. Volkelt, *I. Kant's Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysirt*, Leipz. 1879; F. Tocco, *Studi kantiani* (Palermo s. d.; ma gli studi furono originariamente pubblicati nel 1880-81 nella rivista « La filosofia delle scuole italiane »); H. Vaihinger, *Kommentar zur Kritik der r. Vernunft*, 2 voll., Stuttg. 1881-92 (1922[3]); T. H. Green, *Lectures on the philos. of K.*, London 1893; H. Cohen, *Kommentar zur I. Kants Kr. d. r. V.*, Leipz. 1907; H. A. Prichard, *Kants Theory of Knowledge*, Oxf. 1909; B. Erdmann, *Die Idee von Kants Kr. d. r. V.*, Berl. 1917; N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, Lond. 1918 (1923[2]); L. Brunschvicg, *L'idée critique et le système de Kant* (« Rev. de Métaph. et de Mor. », 1924). Studi più particolareggiati: M. Apel, *Kants Erkenntnisth. u. s. Stellung zur Metaph.*, Berl. 1895; F. Evellin, *La Raison pure et les antinomies, Essai crit. sur la philos. kantienne*, Paris 1907; E. van Biéma, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, Paris 1908; E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berl. 1924. Sui Prolegomeni: v. l'introduz. di B. Erdmann alla sua edizione di essi, Leipz. 1878; contra, E. Arnoldt, *Kants Proleg. nicht doppelt redigiert*, Berl. 1879 (Gesam. Schr., III, Berl. 1908). H. Vaihinger, *Die Erdmann-Arnoldtsche Kontroverse über Kants Proleg.* (in « Philos. Monatsh. », 1880).

Sulle 2 edizioni della Critica: B. Erdmann, *Kants Kritizismus in d. ersten n. in d. zweiten Auflage der Kr. d. r. V.*, Leipz. 1878. Sulla genesi della Critica: E. Adickes, *Ueber die Abfassungszeit d. Kr. d. r. V.* (Kantst., II, Amb. 1897).

Critica della Ragion pratica: H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berl. 1877; A. Fouillée, *Critique des Systèmes de morale contemp.*, Paris 1883; K. Vorländer, *Die kant. Begründung des Moralprinzips*, Soling. 1889; A. Cresson, *La morale de K.*, Paris 1889; V. Delbos, *La philos. pratique de K.*, Paris 1905. V. anche: Fr. Medicus, *Kants Philos. der Gesch.* (« Kantst. » VII, 1903); K. Vorländer, *K. u. d. Gedanke des Völkerbundes*, Leipz. 1919; V. Basch, *Les doctrines politiques des philos. classiq. de l'Allemagne*, Paris 1927; W. Mengel, *Kants Begründung der Relig.*, Leipz. 1900.

Critica del Giudizio: H. Cohen, *Kants Begründung d. Aesthetik*, Berl. 1889; V. Basch, *Essai critique sur l'Esthét. de K.*, Paris 1896 (1927 [2]); A. Baeumler, *Kants Kritik der Urteilskraft*, I, Halle 1923; M. Souriau, *Le jugement refléchissant dans la philos. crit. de Kant*, Paris 1926. V. inoltre le storie dell'estetica del Croce, dello Zimmermann cit.

Opus postumum: E. Adickes, *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, Berl. 1920 (Kantst. 50); Kemp Smith, *A commentary* cit., p. 610 sgg.

Indice dei nomi

Indice del volume

UL

volumi pubblicati

1/2 **Denis Mack Smith** Storia d'Italia dal 1861 al 1958

3 **Eugenio Garin** L'umanesimo italiano

4 **Rocco Scotellaro** L'uva puttanella. Contadini del Sud

5 **Gaetano Mosca** Storia delle dottrine politiche

6 **Federico Chabod** Storia dell'idea d'Europa

7 **George F. Moore** Il Cristianesimo

8 **A. J. P. Taylor** Le origini della seconda guerra mondiale

9 **Antonio Labriola** La concezione materialistica della storia, a cura di E. Garin

10 **George F. Moore** L'Islamismo

11 **Luigi Russo** Personaggi dei Promessi Sposi

12/13 **Angelo Tasca** Nascita e avvento del fascismo

14/16 **Francesco De Sanctis** Saggi critici, a cura di L. Russo

17 **Tullio De Mauro** Storia linguistica dell'Italia unita

18 **Ladislao Mittner** L'espressionismo

19 **Luigi Chiarini** Arte e tecnica del film

20 **Dina Bertoni-Jovine** Storia dell'educazione popolare in Italia

21 **Eugenio Garin** Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano

22 **Le Corbusier** Maniera di pensare l'urbanistica

23 **Giorgio Abetti** Esplorazione dell'universo

24/25 **Federico Chabod** Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896

26/27 **Giovanni Boccaccio** Il Decameron, a cura di C. Salinari

28 **Luigi Russo** Machiavelli

29 **Leo Spitzer** Critica stilistica e semantica storica

30/31 **Helmut Berve** Storia greca

32 **D'Alembert-Diderot** La filosofia dell'Encyclopédie, a cura di P. Casini

33/34 **Eugenio Garin** Cronache di filosofia italiana. 1900-1943

35 **Ernesto Rossi** Padroni del vapore e fascismo

36/37 **Immanuel Kant** Critica della ragion pura, trad. di G. Gentile e L. Lombardo-Radice, rivista da V. Mathieu

38 **Natalino Sapegno** Ritratto di Manzoni

UL

volumi pubblicati

volumi pubblicati

Guido de Ruggiero

STORIA DELLA FILOSOFIA